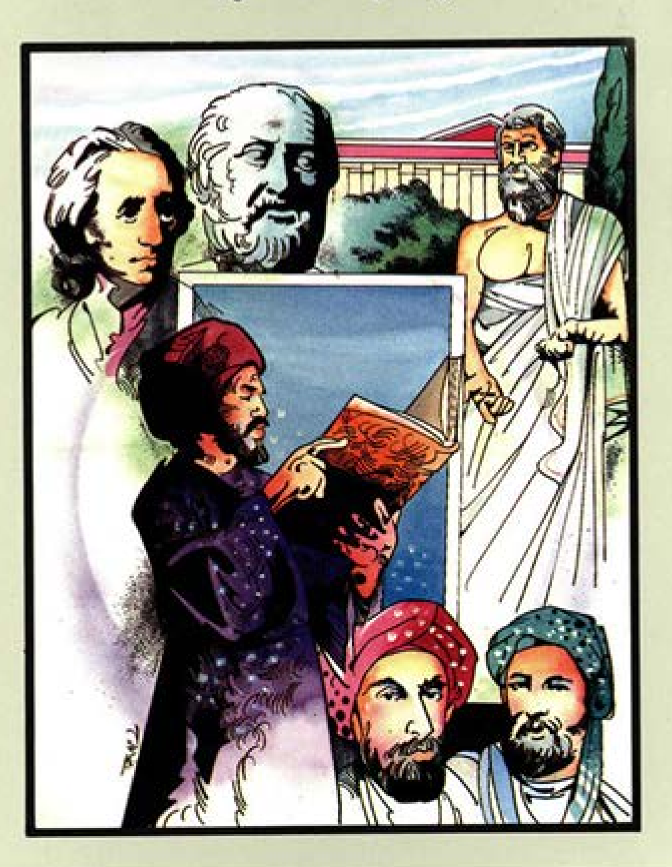
الأعلام من الفلاسفة

تأليف
الشيخ كامل محمد محمد عويضة
كلية الآداب - جامعة المنصورة

جان بول سارتر

فيلسوف الحرية



دار الكتب العلمية

الأعلام من الفلاسفة

جان بول سارتر

فيلسوف الحرية

إعداد

الشيخ كامل محمد محمد عويضة

كلية الآداب - جامعة المنصورة

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان



الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

يطلب من: دار الكتب العلمية بيروت. لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨١٥٥٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

١ ـ معنى الفلسفة عند مدارس الفكر الفلسفي المعاصر

قلنا إن أرسطو قد عرف الفلسفة بأنها البحث في الوجود بما هو وجود بالإطلاق أو هي البحث في طبائع الأشياء وحقائق الموجودات رغبة في معرفة العلل البعيدة والمبادىء الأولى وجعل أرسطو غاية البحث الفلسفي كشف الحقيقة لذاتها بصرف النظر عما يترتب عليها من نتائج وآثار وعلى نهجه جرى الكثيرون من الفلاسفة قديماً وحديثاً فتميزت الفلسفة عندهم بأنها فلسفة وجودية Ontological.

واتجهت الفلسفة عند المحدثين عامة إلى البحث في المعرفة ومعرفة الوجود توطئة لفهم طبيعتها وتحديد أدواتها والاطمئنان إلى مدى إمكان قيامها وجعل البعض المعرفة تامة لمبحث الوجود فتناولوا الوجود من خلال المعرفة فاتصلت المشكلة الوجودية بالمشكلة الأبستملوجية.

فحسبنا أن نقول الآن إن البحث الفلسفي كان مداره من قديم الزمان الوجود والمعرفة ولبث هذا الاتجاه قائماً في الفلسفة

التقليدية عند المحدثين وبعض المعاصرين ولكن أكثر الفلسفة المعاصرة قد ضاقت به ونقلت مجال التفلسف من دراسة الوجود بعلله البعيدة ومبادئه الأولى والمعرفة للوقوف على طبيعتها وأدواتها نقلته من هذا إلى البحث في وجود الإنسان وتيسير حياته، وكانت هذه وثبة في تاريخ التفلسف، وقد أقرت هذا الوضع اتجاهات الفلسفة المعاصرة - من الوجودية إلى الماركسية إلى البرجماتية - وإن كانت في جوهرها نظرية في المعرفة - بل حتى الوضعية المنطقية والواقعية المعاصرة أرادتا باتجاههما في النهاية تيسير حياة الإنسان.

انتقل التفلسف من مبحث الوجود العام إلى وجود الإنسان الخاص ونسبة هذا الاتجاه إلى العصر الحاضر لا تنفي القول بأن نواته قد عرفت عند بعض الفلاسفة السابقين منذ أيام سقراط الذي حول البحث من الفلك والعناصر إلى النفس الإنسانية فقيل إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ولكن النزوع بالفكر إلى الإنسان لم يصبح اتجاهاً قوياً غلاباً تلتقي لتأييده فلسفات ناضجة إلا في عصرنا الحاضر.

ولعل في وسعنا أن نلخص أظهر اتجاهات الفلسفات المعاصرة في تحديد مفهوم الفلسفة وتبيان مهمتها فيما يلي من اتجاهات:

(ا) استمرار الاتجاه التقليدي الذي يجعل الفلسفة علم الوجود الكلي مع الاهتمام بتحديد مكان الإنسان منه وكفالة خدمته أو الاقتصار على كشف الحقيقة لذاتها كما كان الحال في الفلسفة التقليدية.

(ب) إنكـار قيام الـوجود العـام والانصراف عن دراستـه إلى البحث في الـواقع المحسـوس الذي يتيسر اخضـاعه لمنـاهج البحث التجـريبي كـما ذهبت الفلسفـة الـوضعيـة Positivism من اعتبـار الفلسفة مجرد منهج للبحث يهدف إلى تحليل اللغة تحليـلاً منطقيـاً كما ذهب أصحاب الوضعية المنطقية Logical Positivism .

(ج، د) الانصراف عن النظر العقلي المجرد الذي يهـدف إلى كشف الحقيقة ويقتصر على مجرد المعرفة إلى البحث الذي يهـدف إلى تغيير العالم وخلق مستقبـل جـديـد للبشريـة . كـما ذهب أصحـاب الماركسية ودعاة الفلسفة العملية البرجماتية في أمـيركا Pragmatism وإن كانت الأخيرة في أصلها نظرية في المعرفة .

(هـ) إسقاط الوجود العام من نـطاق البحث الفلسفي وقصر النظر العقلي على وجود الإنسان الواقعي الشخصي والاهتمام بدراسة صلته بالكـون وعلاقتـه بالآخـرين كما ذهبت الفلسفـات الوجـودية Existentialism .

ونريد الآن أن نتتبـع مفهوم الفلسفـة عند المـدارس المعاصرة بشيء من التفصيـل الذي يحتمله المقـام وسيضطرنـا هذا إلى تقـديم فكرة مجملة عن هذه المـدارس إذ بدون ذلـك لا يتيسر الوقـوف على مفهوم الفلسفة في تصور أهلها .

(أ) استمرار الموقف التقليدي

كانت الفلسفة التقليدية تدور من قديم الزمان حـول البحث في طبيعة الوجود وحقيقة النفس الإنسانية واتجه المحدثـون من أتباع هـذه الفلسفة إلى دراسـة الوجـود من خلال المعـرفة فـاحتل مبحث المعرفة عنـدهم مكان الصـدارة وترافق هـدف البحث الفلسفي بين

كشف الحقيقة لذاتها، فيما ذهب أفلاطون وأرسطو ومن جرى مجراهما وخدمة الإنسان وتيسير حياته الدنيا فيما ذهب بيكون وديكارت ومن احتذى حذوهما على نحو ما سنعرف عند الحديث على غاية الفلسفة في العصور الحديثة ولبث مضمون هذا الاتجاه قائماً مع إدخال بعض التعديلات عليه عند بعض المعاصرين من الفلاسفة يعبر عن هذه الوجهة من النظر أمثال جاك ماريتان وعبر عنها سنكلير (بجامعة أدنبره) حين عرف الفلسفة بأنها «محاولة يراد بها فهم الوجود ومعرفة أنفسنا وإدراك مكاننا من الوجود لأسباب عقلية نظرية أو أغراض عملية مادية» فالفلسفة مجرد محاولة للفهم المستنير ان صاحبها لا يدعي حين يتفهم «الكون» ويتعرف على أسراره وحين يرتاد مجاهل النفس البشرية المعقدة ويكتشف مكنوناتها وخباياها حين يلتمس مكان الإنسان من الوجود ويحدد أهدافه العليا ومثله الحسنى حين يتفهم الفيلسوف هذه المجالات لا يزعم أنه قد توصل بشأنها إلى العلم اليقين الذي لا يأتيه الشك في كثير أو قليل أو أنه قد قال في تفسير هذه الميادين الغامضة الكلمة الأخيرة وحين ينشد الفيلسوف هذه الألوان من المعرفة المستنيرة إما أن يقصد من ورائها إلى إشباع لذته العقلية والاستجابة إلى حب الاستطلاع الفطري في نفوس البشر فتكون دراساته العقلية غاية في ذاتها ويسد بهذا حاجته الطبيعية إلى الفهم والمعرفة ويصدق بهذا قول القائلين إن العلم للعلم وإما أن يقصد من وراء دراساته للفلسفة إلى الانتفاع بنتائجها واستغلال تراثها في دنيا الواقع.

ولكن هذا الاتجاه التقليدي المعدل في تعريف الفلسفة وفهم مهمتها لم يرضِ الكثيرين من مدارس الفلاسفة المعاصرية فلنقف

لبيـان مـوقف أظهـر هـذه المـدارس من تعـريف الفلسفـة وتحـديـد مفهومها:

(ب) الوضعية الكلاسيكية والوضعية المنطقية المعاصرة:

أنكـر أصحاب الفلسفـة الـوضعيـة Positivism منـذ القـرن المـاضي هذه الفلسفـة التقليديـة التي يزعم أصحـابهـا أنهم معنيـون بالكشف عن مجاهل الوجـود ومعرفـة أسراره المحجبة والتعـرف على حقيقة الموجودات وكنه الأشياء وفهم النفس البشرية وإدراك خباياها ولم تعترف هذه الوضعية بغير الواقع المحسوس الذي يمكن إخضاعه لمناهج الملاحظة والتجربة. من هنا صرح إمام الوضعيين «أوجست كونت» + ١٨٥٧ A.Comte بأن الفلسفة الميتافيزيقية قد أصبحت غير ذات موضوع فاختفت وتلاشت موضوعاتها لأن العلوم الجزئيـة التي تصطنع المنـاهج التجـريبيـة وتـدرس الـواقـع المحسـوس قـد استوعبت مجال هذه الفلسفة الميتافيزيقية فحسب الفلسفة بعـد ذلك أن تقوم بتنظيم النتائج التي تتوصل إليها العلوم الجزئية.

وفي عام ١٩٢٨ نشأت في النمسا مدرسة جديـدة من مدارس الوضعيين أقامت اتجاهاً جديداً على أسس وضعيـة وسرعان مـا فشى في بعض دول أوروبـا وأمريكـا ـ وإن استخف بها بعض الفـلاسفة المعاصرين ـ أولئك هم أصحاب الوضعيـة (أو التجريبيـة) المنطقيـة Logical positivism or empiricism سلمـوا بـالمـوقف الـوضعي السالف الذكر فأنكروا مهمة الفلسفـة التقليديـة ومجالهـا وزعموا أن كل ما نستطيع معرفته عن العالم وعن الإنسان ومكانه منـه يمكننا أن نستقيـه من العلوم الطبيعيـة التي تدرس الكـون والعلوم الإنسـانيـة (الاجتماعية) التي تدرس الإنسان وليس للفلسفة بعدهمـا مجال. إنها

بتجرد منهج للبحث هدفه التحليل المنطقي للغة التي نستخدمها في حياتنا اليومية أو يصطنعها العلماء في مباحثهم العلمية رغبة في إزالة اللبس والغموض الذي يعتري الأفكار وبيان عناصرها حتى تبدو واضحة جلية متميزة.

من أجل هذا عرف «فتجنشتاين» (١٩٥١) Wittgentein الفلسفة بأنها «توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً» أي توضيح القضايا وإزالة غموضها توصلاً إلى حقيقة معانيها وليست وظيفة الفلسفة وضع قضايا تفسر حقيقة الأشياء وطبيعة الموجودات، وصرح «كارناب» R. Carnap أستاذ الفلسفة بجامعة كاليفورنيا بأن الفلسفة الحقيقية لا تعدو أن تكون مجرد تعليلات لتركيبات لغوية»[1].

حسبنا الآن أن نلاحظ أن هذه الفلسفة التي يتحدث عنها الوضعيون تختلف عن الميتافيزيقا (الفلسفة بمعناها التقليدي) لأن الوضعيين لا يؤمنون بغير الواقع المحسوس ومن ثم استبعدوا الفلسفة الميتافيزيقية من مجال البحث لأنها تبحث فيما ليس له وجود حسي في عالم الواقع. إن قضاياها لا تشير إلى مداولات تخضع للتجربة الحسية حتى يمكن التثبت من صوابها أو خطئها بالرجوع إلى الواقع. هذا كلام مجمل مقتضب.

وهكذا أصبحت الفلسفة على يد أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة مجرد تعليل منطقي للغة وليست بحثاً في حقيقة الوجود أو طبيعة المعرفة على نحو ما ذهب أتباع الفلسفة التقليدية.

---

(١) Cranap Logical syntax of languagc, p.280.

واستيفاء لبيان الخلاف بين موقف الفلسفة التقليدية وموقف الوضعية المنطقية من الفلسفة نسوق مثالاً نستكمل به هذا الإيضاح.

- موازنة بين الموقفين السالفين:

يقول أصحاب الفلسفة التقليدية في ردهم على الفلسفة الوضعية التي تنكر هذه الفلسفة إن معرفة حقيقة الإنسان مثلا لا يمكن استقاؤها من العلوم الجزئية لأننا إذا استفتينا هذه العلوم في حقيقة الإنسان قدمت لنا العلوم مطردة ومجتمعة صورة ناقصة للإنسان الذي نعرفه فعلم وظائف الأعضاء يفسر لنا الإنسان من حيث هو مركب من أعصاب وعظام ومفاصل وأوعية دموية.. أماعلم الكيمياء فإنه يعمد إلى تحليل هذه المركبات إلى عناصرها حتى يبدي لنا الإنسان في صورة ذرات وعناصر. وأما علم الطبيعة فيحلل هذه حتى يقدم لنا الإنسان في صورة بروتونات والكترونات، وأما علم النفس فيصور الإنسان في صورة أحداث عقلية وأخيلة وإحساسات ونحوها. ويهتم المذهب السلوكي فيه Behaviorism بلغة الإنسان وعاداته وانعكاساته الشرطية كما يحرض التحليل النفساني على الكشف عن مكنونات اللاشعور عند الإنسان. وأماعلم الأحياء أو الاقتصاد أو الاجتماع أو غيرها من العلوم الجزئية فيقدم لنا كل منها هذا الإنسان من الزاوية التي تدخل في نطاق دراسته. ولكننا نجد في نهاية الأمر أن حقيقة الإنسان ليست هذه المعلومات المفرقة التي قدمها إلينا كل علم من هذه العلوم الجزئية ولا هي مجموع البيانات التي قدمها لنا عن الإنسان علماء الكيمياء والاقتصاد والنفس والاجتماع والحياة ونحوهم.

وقابلنا بينها ـ مع دقتها وشمولها ـ وبين طبيعة الإنسان كما نتصورها، وجدنا فارقاً بيناً ملحوظاً أن مجموع هذه المعلومات لا يعبر عن حقيقة الإنسان شيئاً أكثر من أوصاف العلماء على اختلاف صورهم وتباين وجهات نظرهم أن فيه شيئاً وراء الأجزاء التي يتركب منها والواقع الذي تتصل به وترتبط بشخصه. إن معرفة طبيعته أو ماهيته تقتضي معرفة شخصيته ككل وهذه تتضمن خواصه الذاتية وصفاته الجوهرية ثم هي في الوقت نفسه تكبر مجموع هذه الأجزاء وتعلو عليها.

ولكي نعرف حقيقة الإنسان كشخصية متكاملة لا نقنع ببيانات العلم في مختلف صوره إنما يقتضي هذا أن نعرفه بطريقة تقوم وراء طرق العلم ومناهجه إننا نلجأ في هذا إلى ما يسميه الفلاسفة بالحدس بهذا الإدراك الفطري السريع المباشر تدرك الإنسان موحداً في كل. من هنا قيل إن الفلسفة شيء أكثر من مجرد البحث النظري والتأمل العقلي ومن دراسة العالم الواقعي المحسوس وحقائقه التجريبية. وإن العلم لا يغني عن الفلسفة في فهم طبيعة الإنسان أو حقيقة العالم أو نحو ذلك.

هذا مجمل ما قاله أستاذ فلسفة معاصر (مات عام ١٩٥٣)(١) يعبر به عن وجهة النظر التقليدية في معرض التفرقة بين العلم والفلسفة وهو يصلح أن يكون رداً على الموقف الوضعي الذي ينكر موضوع الفلسفة التقليدية ويستغني بالعلوم الجزئية التي يعتقد أهله أنها غزت مجالات الفلسفة ولم تدع لها موضوعاً للدراسة.

---

(١) X. Em Jood Return to philosophy, p.178- 180.

أما رد الوضعية المنطقية المعاصرة على هذا الموقف التقليدي فيمكن تلخيصه فيما يلي:

يقول أتباعها: لا موجود إلا المحسوس ـ وهو شعار الحسيين جميعاً ـ لا فكر ولاتفكير وكل ما هنالك ألفاظ وكل لفظ لا يشير إلى شيء محسوس يمكن التثبت منه بالتجربة لا يحمل معنى يوصف بالصدق أو بالكذب هذه هي قضيتهم الكبرى التي تلخص اتجاههم الفلسفي ومن ثم يرون أن في اللغة ألفاظاً خداعة فارغة من المعنى ولكنها تشير عند الذين يستخدمونها مشاكل لا وجود لها إلا في أذهانهم فيضطرهم توهم وجودها إلى بذل الجهد العنيف في سبيل حلها، تلك هي الألفاظ التي لا تشير إلى مدلولات حسية. يقول «كارنب» متفقاً مع فتجشتاين وشليك Schlick وغيرهما من أعلام الوضعية المنطقية إن الخطأ في فهم أصحاب الفلسفة التقليدية لمعاني الألفاظ يرجع إلى مصدرين رئيسين انهم يستخدمون في قضاياهم ألفاظاً لا تشير إلى مدلول حسي محدد أو يستخدمون لفظاً في غير المعنى المتفق عليه بين الناس. . .»[1] ومن أجل هذا تثير الفلسفة التقليدية مشاكل عويصة لا وجود لها إلا في أذهان أصحابها إن أصحابها يستخدمون لفظ الإنسان مثلاً ولا يريدون به أفراد الإنسان الموجودين في العالم المحسوس ولكنهم يقصدون به معنى كلياً ليس له في عالم الواقع مدلول واقعي يخضع للمشاهدة الحسية وإن كان يطلق كاسم كلي على جميع أفراد الإنسان فمن الطبيعي ألا يقنع أصحاب هذه النظرية الميتافيزيقية بالمعلومات التي تقدمها العلوم

(١) Weinberg, Jr. An Examination of Logical Positivism, p.184.

الجزئية تعريفاً للإنسان لأن لـلإنسان عنـدهم «ماهيـة» أو «جوهـراً» يعبر عن طبيعته وحقيقتـه ولا يستقيم مفهوم الإنسـان بغيره إن هـذا الجـوهر هـو قوام التعـريف عندهم وليس لأفـراد الإنسـان (محمـود وسعد وصلاح . . .) مفهوم ولكن «المفهوم» يكون للإنسـان أو غيره من الأسـماء الكلية لما فيها من صفـات ذاتية ثـابتة لا تتغـير ولـو أن أصحـاب المنطق التقليـدي حللوا ألفاظهم تحليـلاً منطقيـاً متخذين الواقع محكاً لصواب الفكرة أو خطئها لعرفوا أن ليس في هذا الـواقع المحسوس إلا «أفراد» وأن الماهية أو الجـوهر لفظ لا يحمـل معنى لأنه لا يشير إلى شيء محسوس في العالم الخارجي .

فمفهـوم أي كلمة ـ فيـما يرى الـوضعيون ـ يقـوم في صفاتهـا بالتجربة وعندئـذ يكون من الضـلال أن ننتظر من تعـريف الإنسان (مثلا) وصفاً لجوهره أو ماهيته أو طبيعتـه أو حقيقته أو غـير هذا من ألفاظ ليس لها مدلول حسي في عالم الواقع . إن مرجع الخطأ في نظرة أصحاب الفلسفة التقليـدية إلى الإنسـان أنهم تصوروا أن لـلإنسان ـ باعتباره إنسـاناً كلياً مميزاً عن أفراده ـ مفهوماً لا يتهيأ لكل فرد جزئي من أفراده الموجودين بالفعل ، ولما كانت العلوم الجزئية لا تبحث عن «طبيعة» الإنسان أو جرهره أو ماهيته أو حقيقته التي تخرج عن نطاق هـذه العلوم ومنـاهجهـا ظن أصحـاب الفلسفـة الميتـافيـزيقيـة أن «مفهــوم» الإنســان لا يتيسر عن طـريق هـذه العلوم ومنـاهجهـا التجـريبية القـاصرة ووكلوا إلى الفلسفة مهمـة حل هـذا الإشكـال المزعوم . . . إن الإشكال هم الذين أثاروه بافتراضهم ألفاظاً لا تشير إلى مدلول حسي في عالم الواقع ثم البحث بعد افتراضها عن حقيقـة معناها ، ولو أنهم حللوا مثل هذه الألفاظ تحليلاً منطقيـاً لأدركوا أنها

لا تشير إلى مدلولات حسية ومن ثم فهي لا تحمل معنى يمكن وصفه بالصدق أو بالكذب ويتيسر التثبت منه بالالتجاء إلى التجربة وعندئذ يتلاشى الإشكال الذي وقع فيه هؤلاء الميتافيزيقيون ويقنعون بأن ما تقدمه لنا العلوم الجزئية من مادة عن الإنسان (باعتباره فرداً معيناً) كاف في تصور مفهومه.

بمثل هذا تصور أصحاب الوضعية المنطقية وهم يفندون تصور الفلسفة التقليدية لمعنى الفلسفة وتحديدهم لمهمتها وسنعود إلى مناقشة هذا التصور بعد قليل.

ولم تنفرد الوضعية المنطقية بين المدارس المعاصرة بإنكار المعنى التقليدي للفلسفة بل مشاركتها كذلك مدارس حسبنا منها مدرسة العمليين والماركسيين والوجوديين.

- موقف الفلسفة العملية (البرجماتية) المعاصرة من الفلسفة:

شارك الوضعية في استنكار الفلسفة التقليدية اتجاه جديد يتمثل في الفلسفة العملية Pragmatism وهي التي نشأت في أمريكا في مطلع القرن العشرين على يد ثلاثة من أعلام المفكرين هم تشارلز ساندرز بيرس (١٩١٤) C.S.Peirce ووليم جيمس (١٩١٠) W. James وجون ديوي (١٩٥٢) J. Dewey اتفقوا على توجيه العقل إلى العمل دون النظر واعتبار المعرفة أداة للعمل المنتج فانصرف التفكر عن المبادىء والأوليات إلى النتائج والغايات وأصبح صدق الفكرة معناه التحقق من منفعتها بالتجربة إلى آخر ما سنعرفه بعد.

فأما بيرس فقد نشر بحثاً تحت عنوان «كيف نوضح أفكارنا لأنفسنا» ذهب فيه إلى أن توضيح معنى الفكرة يكون بالقياس إلى

آثارها العملية في حياة الإنسان واعتبر الكلمات والعبارات التي تتألف منها خططاً للعمل Plans Of Action وكل فكرة لا تنتهي إلى سلوك عملي في دنيا الواقع فهي فكرة باطلة أو غير ذات معنى يعول عليه واعتبر الاعتقاد Beliof من نوع الأفكار هو حق متى دل على سلوك عملي وإلا كان خلواً من كل دلالة وانتهى بيرس إلى ضرورة تطبيق مناهج البحث العلمي على الفلسفة بحيث إن التسليم بفكرة يقتضي لا محالة أن ينشأ عنها سلوك عملي وتمنى لو أمكن إقامة «مجتمع محلي» يقوم على نفس المنهج الذي يصطنعه العالم في معمله عندئذ يتيسر الوصول إلى الحق (أو الصواب) الذي لا يقبل جدلاً ولا يحتمل نزاعا.

وجاء وليم جيمس أكبر أعلام هذا الاتجاه فاعتبر الفكرة الصادقة هي التي تؤدي بنا إلى النجاح في الحياة والمعتقد الصحيح هو الذي ينتهي إلى تحقيق أغراض في دنيانا الحاضرة ومن ثمّ أفكارنا ومعتقداتنا لا تطلب لذاتها وإنما تلتمس كوسائل لتحقيق أغراض في دنيا الواقع وعلامة الحق عنده أن يكون الاعتقاد فيه خيراً من إنكاره في مجال حياتنا العملية وإذن فالحق ليس مجرد صفة عينية تقوم في طبيعة الفكرة أو المعتقد كما يزعم الصوريون من الفلاسفة بل هو قابلية الفكرة لأن تكون أداة سلوك عملي في دنيانا الحاضرة ومثل هذا يقال في الأخلاق فالفعل الإنساني فاضل متى حقق نفعاً في حياة الإنسان. . إلخ. وهكذا أصبح محك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفة Cash-value في دنيا الواقع ليس ثمة حق في ذاته بصرف النظر عن ظروفه إنه كالسلعة قيمتها تقدر بثمنها الذي يدفع فيها فعلا في السوق.

وجاء ديوي فصرح بأن الفكر ليس إلا وسيلة أو ذريعة لخدمة الحياة فسمى مذهبه بمذهب الذرائع Instrumentalism والمعتقد صواب أو حق متى ترتب عليه آثار عملية في حياتنا الواقعية عندئذ تكون له قيمة منصرفة Cash-value كما كان يقول جيمس.

وألح ديوي في المطالبة بتطبيق منهج البحث العلمي على شتى مجالات التفكير ولا سيما مجال القيم في الأخلاق والجمال والسياسة وغيرها أملاً في أن يؤدي هذا إلى تغيير القيم بحيث تلائم ظروف الحياة وتتمشى مع مقتضياتها والمنهج العلمي عنده هو الطريقة التي يصطنعها الباحث في الخروج من نطاق الفكر إلى نطاق العمل وبهذا أصبحت الفكرة اقتراحاً لحل إشكال. فإن وفقت إلى حله كانت صواباً. . . إلخ.

اتفق الأعلام الثلاثة على أن صواب الفكرة تشهد به الآثار التي تترتب عليها في دنيا العمل.

اصطبغ هذا الاتجاه بنزعة واقعية ملحوظة فقد تعالى على صيغ العقل وإطاراته الذهنية التي سنراها واضحة في مذاهب المثاليين واتصل بدنيا العمل أوثق اتصال فكان بهذا ثورة على الفلسفة التقليدية السالفة الذكر. كان الفكر في الفلسفة المثالية يسبق موضوعه فأصبح في الفلسفة العملية لاحقاً له وكان الحق بمعزل عن ظروف الحياة ومطالبها فأصبح مرهوناً بعلاقته بالنفع الذي يحققه في حياة الإنسان وأضحى هدف التفكير قائماً في استخلاص القيمة العملية للكلمات والعبارات في كل صورها واستفتاء التجربة في أمرها وبهذا استحالت الفلسفة على يد العمليين منهجاً لاختبار فاعلية الأفكار في الحياة.

وانتقلت البرجماتية الأمريكية إلى إنجلترا على يد طائفة من المفكرين يتقدمهم فرديناند شيلر (١٩١٧) F.C. Schiller الذي تملكه الإعجاب بوليم جيمس فاعتنق مذهبه وتطور به ففرّ من النظر العقلي التجريدي وربط بين معرفة الإنسان وحياته وقبل كل عُرْف ولو كان ميتافيزيقيا متى أمكن الإفادة منه في حياتنا الدنيا وجدد نزعة السوفسطائية الذين أقروا الإنسان مقياساً لكل شيء فكفلوا للإنسان استقلال التفكير وحرية التصرف وطبع البرجماتية بطابع إنساني ربطها بالمذهب الإنساني Humanism الكلاسيكي الذي نبت في عصر النهضة في أوروبا وهدف إلى تحرير العقل من قيود العرف وجمود التقليد وطغيان السلطة.

وواضح من هذا أن أصحاب هذا الاتجاه ينفرون من تبرير النظر العقلي في حقيقة الكون وطبيعة الموجودات ومبدئها ومصيرها.. وغير هذا مما تتخذه الفلسفة التقليدية موضوعاً لدراستها إنهم يخالفون أصحاب الفلسفة التقليدية في فهم وظيفة الفلسفة وقصرها على البحث الأكاديمي في المبادىء العامة والعلل الأولى ويختلفون كذلك مع أصحاب الوضعية المنطقية الذين اعتبروا القضايا الميتافيزيقية غير ذات معنى وأنكروا إمكان وصفها بالصدق أو بالكذب فذهب أصحاب الاتجاه العملي على عكسهم إلى قبول المعاني الميتافيزيقية من غير جهد في بحثها عقلياً، متى أدى قبولها إلى تحقيق منفعة عملية.

بهذا تحول مفهوم الفلسفة عند أعلام هذا المذهب فأنكروا أن يكون الفيلسوف معنياً بالبحث في المشاكل ووضع النظريات حلا لها كما نرى من دراستنا لتاريخ الفلسفة. وصرح وليم جيمس (١٩١٠)

W. James بـأن الفلسفة بمعنـاهـا الكـامـل ليست إلا رجـلاً يفكـر (ليحقق منفعة عملية يبتغيها) وقال إن آية الحق النجاح وآية الباطل الإخفـاق ورأى جـون ديـوي (١٩٥٣) J. Dewey وهـو في غمـرة الاعتقـاد بهذا الاتجـاه العملي أن الحضـارة نفسهـا ليست إلا وليـدة الفلسفة وإن كانت الفلسفة بدورها من نتاج الحضارة وجاهر بالقول بعدم وجود فارق حاسم بين الفلسفة ودورها في تاريخ الحضارة فإذا عـرفت مهمة الحضـارة وحـددت خصـائصهـا التي تميـزهـا أدركت تعريفـ الفلسفة نفسـها أنها تكون نمـاذج ليجري عـلى نمطهـا التفكير ويسير بمقتضاها الحل. وبهذا تتقدم الحضارة وبغير الفلسفة لا تكون حضارة.

على هذا حدد أعلام المـذهـب العملي معنى الفلسفـة وضمنوه مهمتها ومنه نرى كيفـ رفضوا التعريفـ التقليدي السالفـ الذكر من نـاحية ثم قبلوا في الـوقت نفسه المعـاني والمبادىء الميتـافيـزيقيـة متى حققت نفعـاً (وإن لم يكلفـوا أنفسهم عنـاء البحـث النـظري في حقيقتها. .).

جان پول سارتر
(١٩٠٥ ـ ١٩٨٠م)

واحد من الفلاسفة القلائل الذين نالوا شهرة كبيرة في منتصف القرن العشرين، وهو من مؤسسي المذهب الوجودي الفرنسي، كانت دعوته للحرية والفردية انعكاساً لظروف مجتمعه الأوروبي فيما بين الحربين العالميتين، وخصوصاً هزيمة فرنسا ووقوعها تحت الاحتلال النازي، حيث انخرط وزملاؤه الفلاسفة في سلك المقاومة الشعبية، وقد دفعته هذه الظروف إلى بحث مشكلة الحرية وما يرتبط بها من مسؤولية، وما يترتب على ذلك من مشاعر قلق ومخاوف قوية

٢ ـ مذاهب الحرية في العصر الحاضر:

بخصوص المذاهب الفلسفية المعاصرة عن الحرية، والتي تنتشر حالياً في الحضارة الغربية المعاصرة في وقتنا الحاضر، فإنها ترتد أيضاً إلى جذور اجتماعية واقتصادية وسياسية وترتبط بظروف التقدم العلمي والصناعي السريع، وتعكس كل أحداث القرن العشرين في المجتمع الغربي المعاصر.

وسوف نعرض فيما يلي نموذجاً لأحد مذاهب الحرية المعاصرة.. يعبر عن ثورة الفرد وتمرده على قيود الحضارة كما صورها الفيلسوف الفرنسي «جان پول سارتر».

٣ ـ عوامل وظروف نشأة وجودية «سارتر»:

يدعو «سارتر» في فلسفته إلى تأكيد الحرية والفردية، لكن في شكل فلسفي آخر يتوافق مع ظروفه التي عاشها في فرنسا وأوروبا، والتي تختلف عن الظروف التي عاشها غيره من الفلاسفة في أميركا.

عاش «جون پول سارتر ١٩٠٥ ـ ١٩٨٠» في فرنسا. وعاصر كثيراً من الأحداث والعوامل التي أثرت في تشكيل فلسفته، والتي كان من أبرزها العوامل الثلاثة الآتية:

التقدم العلمي وسيطرة الآلية على الإنسان.

الحرب العالمية الثانية وتخريب الإنسان.

بداية الانهيار التدريجي للحضارة الغربية.

العامل الأول: التقدم العلمي وسيطرة الآلية على الإنسان:

لقد أحرز العلم التجريبي المادي تقدماً كبيراً منذ بداية القرن العشرين، الأمر الذي زاد من إيمان الناس بأن العلم وحده هو أساس أي تقدم، لذلك وجه غالبية المفكرين جهودهم لدراسة الأسلوب العلمي والعالم الطبيعي المادي، وأهملوا دراسة العالم الإنساني بما فيه من طاقات متفجرة، لذلك جاءت وجودية سارتر لكي تعيد توجيه الأنظار ثانية نحو أهمية دراسة هذا الوجود الإنساني بدلاً من الانغماس في العالم.

وبالإضافة إلى ذلك فإن الآلية التي ارتبطت بالتقدم العلمي والتكنولوجي تغلغلت في حياة الإنسان وسيطرت على سلوكه. حتى كاد الإنسان في القرن العشرين - خاصة في الحضارة الغربية - يصبح مجرد آلة تؤدي عملها اليومي برتابة آلية وملل شديد يقتلان تدريجياً حيوية الإنسان وشعوره بحريته، لذلك ظهرت الوجودية كرد فعل لانتشار الآلية، وكمحاولة للعودة بالإنسان إلى حيويته وحريته وفرديته التي كاد يفقدها بسبب التقدم العلمي وانتشار الآلية وتحكمها في مختلف جوانب الحياة.

العامل الثاني: الحرب العالمية الثانية وتخريب الإنسان:

أدت الحرب العالمية الثانية إلى انقسام غالبية دول العالم إلى جبهتين متحاربتين، وكانت الحرب بينهما ضارية، وأدت إلى نتائج وخيمة في فرنسا على الخصوص، التي أصيبت بالهزيمة سريعاً في الحرب واحتلتها القوات الألمانية، فتحول الشعب الفرنسي كله إلى محاربين في المقاومة الشعبية وأصبح الفكر - من أدب وفلسفة وفن - موجهاً لخدمة حرب التحرير.

وفي هذه الظروف القاسية انضم «سارتر» وبقية زملائه الفلاسفة والمفكرين إلى صفوف المقاومة الشعبية، وظلوا يكافحون المستعمر إلى أن تحقق لفرنسا وحلفائها الانتصار على الألمان، ويلاحظ أنه في هذه الفترة العصيبة من تاريخ فرنسا خاصة وأوروبا عامة، تحولت الفلسفة من البحث في عالم الميتافيزيقيا إلى البحث في عالم الإنسان ومصيره. وتحول اهتمام سارتر بسبب تلك الأحداث إلى دراسة الوجود الإنساني من حيث حدود الفرد وماهيتها، وذلك

بهدف تحديد مسؤولية الإنسان عن هذه الحرب، وما صاحبها من دمار أصاب البشرية.

العامل الثالث: بداية الانهيار التدريجي للحضارة الغربية:

إن ازدياد نضج الحضارة الغربية المعاصرة يحمل في ثناياه بذور انهيارها ومقدمات انحلالها التدريجي، باعتبار أن ذلك يمثل نتيجة حتمية لكل حضارة استنفدت كافة طاقتها، وبدأت تنطفيء تدريجياً.

لقد استنفدت الحضارة الغربية المعاصرة غالبية طاقتها العقلية الممكنة، لذلك ظهرت في ثناياها الدعوة إلى اللامعقولية، وانتشر العبث واللامبالاة في كثير من جوانب المجتمع الغربي.

ظهرت وجودية سارتر في هذه الظروف، لتعبر عن تلك السمات في صورة فلسفية، ولكي تؤكد أهمية الوجود الفردي للإنسان، وتدعوه إلى التمرد على سيطرة المجتمع، محاولة لإشعار الإنسان بكيانه المستقل.

٤ ـ خلاصة راي سارتر في الحرية:

صاغ سارتر فلسفته الوجودية حول محور أساسي يتمثل في تأكيد الفردية ودعم الحرية، ويتلخص رأيه في ثلاث قضايا فلسفية أساسية مترابطة هي:

١ ـ الإنسان حر، لأن وجوده أسبق من ماهيته.

٢ ـ يترتب على ذلك أن الإنسان يكون مسؤولاً عن أفعاله ويتحمل نتائجه.

٣ ـ ونتيجة لمسؤولية الاختيار يتولد القلق عند الإنسان.

وفيما يلي عرض موجز لتلك القضايا الثلاث:

القضية الأولى: الإنسان حر لأن وجوده أسبق من ماهيته

قرر «سارتر» أن الإنسان بطبيعته حر تماما، وهو الذي يصنع بنفسه هذه الحرية، كما أنه يختار بنفسه ماهيته الخاصة به وصفاتها المميزة لها، دون أي إجبار من غيره عليه.

وفي سبيل ذلك ذهب «سارتر» إلى أن الإنسان يُوجد أولاً في العالم، وبعد ذلك تظهر ماهيته وخصائصه التي يصنعها بنفسه ويختارها بإرادته الحرة.. ومن هنا جاء اسم الوجودية لأن وجود الإنسان عندها أسبق من ماهيته.

وهكذا قلب «سارتر» الوضع في العلاقة بين الماهية والوجود بالنسبة للإنسان كما يلي:

ـ في الفلسفة التقليدية السابقة عليه ـ ماهية الإنسان أسبق من وجوده.

ـ في الفلسفة الوجودية الخاصة به: وجود الإنسان أسبق من ماهيته، وحيث يستطيع الإنسان ـ في الحالة الثانية ـ أن يختار ماهيته بنفسه. عكس الحالة الأولى التي تكون الماهية مفروضة عليه.

والماهية التي يقصدها «سارتر» هنا، هي الصفات الأساسية الخاصة التي تميز شخصية كل فرد على حدة، والتي يختارها الفرد بإرادته الحرة، مثل أن يكون شجاعاً أو جباناً... موظفاً أو تاجراً. لصاً أو شريفاً.. إلخ، وهكذا يصنع الإنسان ماهيته

بنفسه وحسب إرادته دون أن يكون للظروف الخارجية أو لأي قوى أخرى غيره، تأثيرها في اختيار وصنع هذه الماهية.

وكانت المبررات التي دفعت «سارتر» إلى القول بأسبقية الوجود على الماهية، هي ظروف هزيمة فرنسا أمام ألمانيا، ورغبة «سارتر» في تحميل مسؤولية هذه الهزيمة الشعب الفرنسي، الذي كان يمكنه أن يختار النصر بدلاً منها، لكنه عجز عن ذلك بحجة أن الهزيمة كانت قدراً مقدراً على فرنسا.

القضية الثانية: الإنسان مسؤول عن أفعاله ويتحمل نتائجها

ترتبط هذه القضية في فلسفة سارتر بالقضية الأولى السابقة، وذلك كما يلي: ما دمنا قد انتهينا إلى أن الإنسان حر يختار أفعاله بنفسه ويحدد ماهيته بكامل إرادته، إذن يترتب على ذلك ضرورة أن يتحمل هذا الإنسان مسؤولية تلك الحرية، وأن يتحمل تبعة أفعاله التي اختارها بحريته الكاملة. وتعتبر مثل هذه القضية نتيجة منطقية للقضية السابقة... لأنه بدون تحمل المسؤولية فإن الحرية التامة للفرد سوف تؤدي إلى فوضى عامة ودمار شامل للمجتمع، ويقول سارتر مؤكدا ذلك «إذا كان الوجود أسبق من الماهية فالإنسان يصبح مسؤولا عما هو عليه» وبذلك يكون أول آثار الوجودية المترتبة على هذا المبدأ هوو ضعها كل فرد وصياً على نفسه ومسؤولاً عن أفعاله مسؤولية كاملة، أي ان الحرية الكاملة تستتبع المسؤولية الكاملة.

القضية الثالثة: نتيجة لمسؤولية الاختيار يتولد القلق عند الإنسان

إن حرية اختيار الفرد لفعل معين، وما سوف يرتبط بذلك من تحمل للمسؤولية، عادة ما يؤدي إلى تولد القلق والخوف من نتائج هذا الاختيار وتلك المسؤولية، ومثل ذلك كمثل القائد الذي سوف يتخذ بكامل حريته قرارا بالهجوم بجيشه على العدو، ثم يتحمل بعد ذلك مسؤولية هذا القرار ونتائجه التي قد تكون نصراً أو هزيمة، لذلك يكون القلق مصاحباً للمسؤولية لكن بدرجات متفاوتة.

ويقول «سارتر» إن هذا القلق شيء طبيعي في حياة الإنسان الحر المسؤول، وإنه لا يقصد به القلق المرضي. فيقول: «إن القلق الذي نعنيه هنا ليس هو القلق الذي يؤدي إلى الاستكانة واللافعل، لكن القلق البسيط الذي يعرفه كل من تحمل مسؤولية من المسؤوليات في يوم من الأيام، وعلى هذا فإن الإنسان يظل طوال حياته يعيش في قلق دائم طالما أنه حر يختار ويتحمل مسؤولية اختياره».

لكن هذا القلق العادي المرتبط بالمسؤولية وفقاً للمفهوم الوجودي الأصلي عند سارتر، انحرف بعد ذلك على يد المفكرين والأدباء الشبان الأوروبيين، وتحول تدريجياً إلى قلق مرضي انتشر في كل أنحاء المجتمع الأوروبي عقب الحرب العالمية الثانية، التي أصابت نفوس الشباب بالدمار، وقد ترك هذا القلق المرضي رواسبه حالياً في المجتمعات الغربية وصاحبه تفكك كثير من جوانب هذه المجتمعات وانتشار حركات اللامعقولية واللامبالاة، وغيرها من حركات أخرى غريبة وشاذة تستهدف تحاشي هذا القلق.

خصائص الحرية في الفلسفة الوجودية
بقلم جان بول سارتر

١ ـ الإنسان مشروع يصنع نفسه:

الإنسان في البدء مشروع وجود يحيا ذاتياً، ولا يوجد شيء عنه في السماء قبل ذلك المشروع، والإنسان لا يكون إلا بحسب ما ينويه وما يشرع في فعله.

٢ ـ مسؤولية الإنسان

وإذا كان الوجود سابقاً للماهية حقاً، فالإنسان مسؤو ل عما هو، وإذا قلنا ان الإنسان مسؤول عن ذاته، فهذا لا يعني أن مسؤوليته تنحصر في ذاته المحدودة، بل إنها تتعداه إلى جميع الناس بحيث يكون مسؤولاً عنهم أيضاً.

٣ ـ الإنسان يختار ذاته ويختار بقية الناس:

وعندما نقول إن الإنسان يختار ذاته نقصد بذلك أنه باختياره لذاته يختار أيضاً بقية الناس، فلا عمل من أعمالنا ـ في خلقه لوجودنا كما نريده ـ إلا ويساهم أيضاً في خلق صورة الإنسان كما نتصوره في واجب وجوده، ومن جهة أخرى، فإذا كان الوجود سابقاً

للماهية، وإذا عزمنا على أن نحقق وجودنا أثناء صياغتنا لصورتنا المثالية، فهذه الصورة قيمتها ليست وقفا علينا، بل هي لجميع الناس ولكل العصر الذي نعيش فيه، بهذا تكون مسؤوليتنا أكثر بكثير مما نظن لأنها تلزم الإنسانية جمعاء، فإذا كنت عاملاً، واخترت الانضمام إلى نقابة مسيحية بدلاً من أخرى شيوعية، وإذا كنت بهذا الانضمام أريد الدلالة على أن هذا الاختيار هو الحل الموافق للإنسانية، فإن اختياري حينئذ لا يلزمني أنا فقط، بل يلزم الإنسانية جمعاء، وإذا كنت أود القيام بعمل فردي معين، كأن أتزوج مثلا وأرزق أولاداً، فإني بهذا لا ألزم نفسي وحدها على اختيار الزواج، بل ألزم الإنسانية جمعاء، حتى لو كان زواجي متعلقاً برغبتي ويرتبط بظروفي الخاصة، وهكذا فأنا مسؤول عن ذاتي وعن جميع الناس، وعند اختياري لذاتي أختار للإنسان أيضاً، ومثل هذا الوضع يفسر لنا معنى القلق.

٤ ـ القلق وارتباطه بالاختيار والمسؤولية

إن الفيلسوف الوجودي يعلن أن الإنسان قلق، أي أن الشخص الذي يلتزم بذاته ويدرك أنه لا يختار لذاته فقط، بل يختار للإنسانية في نفس الوقت، فإنه لا يستطيع الفرار من شعوره بالمسؤولية الكلية العميقة.

وهناك كثير من الناس ليسوا قلقين، لكننا نتهمهم بإخفاء القلق... ويوجد كثيرون يظنون أنهم بأفعالهم لا يلزمون سوى أنفسهم... حتى إذا سألناهم: وإذا تصرف كل الناس مثلكم؟ أجابوا: لكنهم لا يفعلون كذلك، إلا أن واجبنا التساؤل باستمرار:

ماذا يحدث لو تصرف كل الناس كذلك؟ ومن هنا يتولد القلق عند الفرد.

والقلق هنا ليس مما يؤدي إلى الخمول، بل هو قلق بسيط يعرفه كل الذين تحملوا مسؤوليات «مثل قائد الهجوم العسكري» وهذا القلق الذي تصفه الوجودية يفسر بمسؤولية الفرد المباشرة تجاه بقية الناس عندما يختار، ولا يصبح القلق هنا حاجزاً يفصلنا عن العمل، بل هو جزء من هذا العمل.

٥ ـ الجبان يصنع ذاته وكذلك البطل:

(يختار الإنسان ماهيته بنفسه) ويصنع ذاته ويحدد صفاته أيضاً بنفسه، وذلك بعد أن يوجد في الحياة) والمفكر الوجودي عندما يتكلم عن رجل جبان، يقرر مسؤوليته عن ذاته، دون أن يرجع جُبنه إلى سبب وراثي نفسي أو بيولوجي، بل يجد أن الجبن ناتج عن سلسلة أفعال قام بها فكونته كذلك... وما يشعر به الناس في صورة غامضة وما يستقطعونه أيضاً، هو أننا «أي الكتاب الوجوديين» نعرض ذلك الجبان مسؤولاً عن سيئته، بينما هم يريدون الإنسان أن يولد بطلاً أو جباناً حتى لا يتحملوا مسؤولية حرية اختيارهم وأفعالهم، لذلك يقول الناس في قرارة نفوسهم: إن ولدت جباناً تصبح مرتاح البال تماما، لأنك لا تستطيع فعل شيء ما، بل ستبقى كذلك طوال حياتك مهما حاولت، وإن ولدت بطلاً، تصبح أيضاً مرتاح البال تماماً، فأنت ستبقى كذلك طوال حياتك مهما حاولت، أمّا ما يقوله الوجودي، فهو أن الجبان يصنع ذاته وكذلك البطل مثله، وأن بإمكان الأول أن يتحول عن جبنه،

كما أن بإمكان الثاني أن يتخلى عن بطولته، والمهم في الأمر أن يكـون الالتزام كلياً[1].

(1) جان بول سارتر: «الوجودية فلسفة إنسانية» ترجمة حنا دميان «ص ١٧، ٢٠، ٣٨، ٣٩» دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٤.

ـ أزمة الحرية في فلسفة سارتر[1]:

الحرية عند جان پول سارتر حرية ملتزمة، بمعنى أن الفرد يجد نفسه أثناء قيامه بالفعل الحر، ملتحماً بمواقف معينة، ملتبساً بها، منخرطاً فيها انخراطاً، وقد قال سارتر بهذا الالتزام ليعارض الفلسفات العقلية المجردة التي تصورت الحرية على أنها أدخل في باب الشعور أو التفكير العقلي منها في باب الممارسة، فالحرية في هذه الفلسفات إذن تتم «قبل الفعل» الحر، وفي زمان سابق على ممارسته أو تكون مجرد حالة شعورية مصاحبة للفعل.

أما عند سارتر فالحرية ممارسة أولاً وقبل كل شيء، وهي لا تملك إلا أن تكون ممارسة لأنها لا تقوم إلا في قلب المواقف ومن خلالها، وهي بهذا المعنى حرية ملتزمة، والخلاف بين سارتر في فهمه هذه الحرية وفهم أصحاب الفلسفات العقلية لها يرجع إلى خلاف

---

(١) مقال في كتاب «سارتر مفكراً وإنساناً»، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧. ص ١٥٣ ـ ١٦١.

رئيسي في تأويل كل منهما لوظيفة الشعور أو الوعي الإنساني، فالشعور عند أصحاب هذه الفلسفات العقلية المثالية خالق لموضوعه، أو موجد له، بل إن الإنسان في بعض هذه الفلسفات يفكر وفقاً لقوالب عقلية جاهزة ومقولات أولية، لا بد وأن تعد إعداداً قبل كل فعل التفكير، ووجود الشيء موضوع التفكير سيكون في رأي هؤلاء من صنع هذا القالب العقلي ومن تشكيله، أما عند سارتر فالأمر مختلف تماماً، إذ أن الشعور لا يوجد شيئاً لأنه يجد الشيء حاضراً أمامه، ملتحماً به، فهو إذن شعور واقعي ملتزم بموضوعه ملتحم به على النحو الذي تلتزم فيه الحرية بالمواقف.

من أجل هذا، فإن الحرية كما يفهمها تسير في دروب غير مرسومة، إنها حرية الاختيار، والاختيار الحق كما يفهمه سارتر هو ذلك الذي يتم في لحظة خاطفة، دون روية أو تدبير عقلي، ودون رسم للهدف أو معرفة مسبقة بالغاية التي يرمي إليها الإنسان من وراء الفعل، هنا وبوسعنا أن نقول إنه إذا كان علماء الأخلاق قد قسموا المذاهب الأخلاقية إلى قسمين: أخلاق المصدر (سواء كان هذا المصدر دينياً أو عقلياً) وأخلاق الغاية (سواء كانت هذه الغاية هي اللذة أو المنفعة أو السعادة أو المجتمع) فإن سارتر قد أضاف إلى هذا التقسيم الثنائي أخلاقاً أخرى أسقط من حسابه فيها المصدر والغاية على السواء، فالأخلاق السارترية والوجودية بوجه عام ترفض رفضاً باتاً البحث عن مصدر للفعل الحر أوللفعل الأخلاقي، وترفض كذلك البحث عن الغاية التي يرمي إليها، وما ذلك إلا لأنها أخلاق غير مرسومة: الأفعال الإنسانية فيها ليس لها مبدأ تصدر عنه، وليس لها غاية تهدف إليها.

لكن سارتر لم يقل بأن الحرية تسير في دروب غير مرسومة ليعارض فقط هذه التيارات الفلسفية، بل من أجل أن يناهض بصفة خاصة تلك الحرية الأخرى التي ينادي أصحابها بأن الحرية الفردية خاضعة لضرب آخر من الالتزام يختلف عن الالتزام الذي يتحدث عنه سارتر، وأعني به التزام الفرد بالظروف الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية التي يجتازها المجتمع الذي يعيش فيه في هذه المرحلة المعينة من تطوره.

يعارض سارتر هذه الحرية القائمة على نظرة خاصة إلى التاريخ، رأى فيها الوجوديون بعامة أن القائلين بها لا بد أن ينتهوا إلى إلغاء الحرية الفردية إلغاءً تاماً، من حيث أن الفرد عند أصحاب هذه النظرة يصبح ـ من وجهة نظر الوجوديين ـ مجرد انعكاس لهذه الظروف التي يعبرها هو كفرد ويجتازها مجتمعه أيضاً، مجرد تعبير عن هذه المرحلة من مراحل التطور المحتوم للمجتمعات، وعلينا أن نلاحظ أن أصحاب هذه النظرة يؤسسون الحرية لا على فكرة «المواقف» الوجودية بل على فكرة «الظروف» المرحلية التاريخية التي تعبرها المجتمعات، وبالتالي فإن مفهوم الالتزام عندهم يختلف عن مفهومه عند الوجوديين، من حيث أنه التزام تاريخي محتوم، أدنى إلى «الإلزام» منه إلى «الالتزام».

وإذا كان سارتر قد قال بفكرة الالتزام ليعارض بها كل الطرق المرسومة مقدماً للحرية، فعلينا أن نلاحظ أن الفرد المتوحد، الذي انفصل انفصالاً تاماً عن طبقته الاجتماعية، وبصفة خاصة عن طبقته البورجوازية التي يملي عليه انخراطه فيها التحرك وفق تقاليد معينة، وقواعد مرعية للسلوك، هنا ويشن سارتر حرباً لا هوادة فيها

على البورجوازية التي تسم المجتمع الفرنسي كله بطابع خاص، لم يتطور منذ قرون عدة، ولم تفلح الثورة الفرنسية في اقتلاعه، والنقد الذي يوجهه سارتر إلى البورجوازية الفرنسية في هذا الصدد هو، صوت نذير إلى كل الثورات لتكون ثورات حقة، تزرع في كل المجتمع الذي تقوم فيه علاقات اجتماعية جديدة، بدلا من أن تظل «محافظة» على الأوضاع القديمة، وسارتر ينعت البورجوازيين الفرنسيين بأقذع أنواع السباب.

إنهم متحذلقون، طفيليون، منافقون، سلبيون، محافظون، متجمدون، لا يخدعون إلا أنفسهم، هذا إذا أسقطنا من حسابنا شتائم أخرى يعرفها قراء «دروب الحرية» و«الجدار»، و«الجلسة سرية»، و «الغثيان»[1]، يصور عداء سارتر للبورجوازية: «لا مجال للعجلة في شارع «تورنبريد». فالعائلات تسير فيه ببطء شديد، وأحياناً يجد المرء نفسه وقد انخرط في صف من أفراد عائلة كاملة دخلت محل «فولون» أو عند «بيجوا»، ولكنه يضطر أحياناً أخرى إلى التوقف مستأنياً لأن عائلتين قد تقابلتا، إحداهما كانت تهبط الطريق، والأخرى تسير في الاتجاه المضاد، ها هم يتخاطفون الأيدي، ويتصافحون بحرارة، ولا بد من الانتظار . . . وأخيراً، ها هم يَفْرَنْقِعُونَ. يستطيع المرء إذن أن يستأنف السير، لكن مجموعة أخرى ما تلبث أن تتجمع في الطريق».

هذا الإنسان الذي لا يخضع لنظام ما، أزلياً كان أو اجتماعياً أو تاريخياً أو حزبياً، هذا الفرد الذي قذف به في الوجود وترك وحده

(١) هذه أسماء لروايات قام بتأليفها فيلسوفنا جان بول سارتر.

مع الطوفان، لا من أجل أن يسير على قضبان من حديد تعين له الطريق الذي يقطعه، بل من أجل أن يكتب خط سيره بيده هو المثل الأعلى للإنسان الحر عند سارتر، للإنسان الذي يختار فعله حقاً، للإنسان الذي يخط مسيره بنفسه، في كل لحظة تمر به، ذلك لأن الزمان عند سارتر ليس هو ذلك الزمان التاريخي الذي يبتلع الفرد ويصبح فيه، هذا الأخير مجرد جزء من الطبيعة أو المجتمع، في الظروف المادية المرحلية التي يمران بها، وليس هو ذلك الزمان الأزلي الذي رسم رسماً قدرياً وتصورته بعض الأديان على أنه مقترن بخطيئة معينة أو بحدث تاريخي معين، وليس هو ذلك الزمان الأولي العقلي الذي ظن الفلاسفة العقليون أنه يمثل قالباً شكلياً، يصب فيه تطور الوجود كله، بل هو زمان اللحظة الخاطفة، وهو أولاً وقبل كل شيء زمان الفرد الذي تقطعت به كل أسباب الوصال.

لكن إذا كانت الحرية عند سارتر قد تحررت من كل هذه القيود التي أسلفنا الحديث عنها ـ وهي قيود من وجهة نظر سارتر فقط ـ وإذا كانت هذه الحرية توصف بأنها «مطلقة» بالنسبة إلى هذه الاعتبارات المسبقة، فعلينا أن لا ننسى من ناحية أخرى أن سارتر قد ذهب إلى أنه لا وجود للحرية بدون قيود، فالحرية فعل طرفه الأول هو الاختيار، وطرفه الثاني يتمثل في تلك «المقاومة» التي يلقاها الفعل الحر أثناء ممارسته للحرية لا قبلها. هنا ولا بد من الإشارة إلى فكرة «العقبة» في فلسفة الحرية عند سارتر، ولا نكون مغالين إذا قلنا إن فكرة العقبة هذه تسيطر على فلسفة سارتر كلها، فالأشياء المادية التي يصطدم بها الإنسان في طريقه «عقبة»، والماضي ـ الجدار الذي يعترض ديمومة الشعور، ويعوق اتصال «عقبة» وقبل

هـذا وذاك فـإن الآخـرين أو الأغيـار يمثلون هم أيضـاً وجهـاً آخـر للعقبـة، وسارتـر لا يتصور هـذه العقبـات عـلى أنها «علل» للفعـل الحـر، أو على أنها شرط لـوجوده، بـل هي عنده جـزء لا يتجزأ من هذا الفعل، جزء لا يتجزأ من الموقف الوجـودي. إنها الأرضية التي يمتد فيها الموقف، والجو الذي يعيش فيه.

وبالرغم من أن هـذه العقبات تمثـل شلالات تعـترض طريق الفعـل الحر، وتحـد من انطلاقـه، ليتكسر عـلى رؤوسهـا المـذَببَـة، وبالرغم من أن سارتر لا يتحدث عنها إلا بـاعتبارهـا وجوهـاً للعدم الموضوعي الاستاتيكي الداخـل في نسيج الـوجود، إلا أنها مـع هذا كله تمثل في الوقت نفسه حوافـز للفعل الحـر، ومجالاً لتـوكيد الإرادة الإنسانية، وذلك لأن الإنسان في رأي سـارتر لا يتحـرك ولا يندفـع نحو الفعل إلا عنـدما يشـاهد هـذه العقبات أمـامه، تسـد من دونه الطريق، والفعل الحر بهذا الاعتبار ليس في حقيقته إلا إعـداماً لهـذا العـدم المتمثل في هـذه العقبات، إنـه محـاولـة من جـانب الإنســان لتخـطي تلك السـدود، وهـدم تلك الحواجـز والصخور، والحـريـة الإنسانية بعد هذا لن تكون إلا عملية تفتيت مستمرة لهذه الصخـور المعترضة، وعمليـة نحت دائمة ودؤوبـة في هذه الشـلالات، وفعل الاختيـار في حقيقته ليس إلا إثبـاتـاً للوجـود في أرض العـدم. مـع ملاحظة أن سارتر عندما يتحـدث عن إثبات الإنسـان لوجـوده، لا يقصـد من وراء هذا إلا إثبـات وجود الإنسـان الفرد، في مـواجهـة وجود الأغيار أو الآخرين منظوراً إليهم هـم أيضاً باعتبارهـم أفراداً.

تلك هي الخطوط الرئيسيـة التي تحدد لنـا فلسفة الحـرية كـما يتصورها سارتر. لكن من أجـل أن تكتمل الصـورة علينا أن نضـع

هذا السؤال: إذا كانت الحرية عند سارتر هي تلك الحرية الفردية التي حدثنا بها، فهل هناك بعد هذا مجال للحديث عن معيار موضوعي أو تقويم عام أو مقياس مشترك تتقوم به هذه الحرية؟ هل نستطيع أن نتحدث عن هذا كله أو عن بعض هذا في فلسفة جعلت الفعل الحر لا مبرر ولا مصدر له ولا غاية من ورائه، وعملت على تقطيع كل الجذور التي تربط الفرد بدينه وطبقته ومجتمعه؟ إن الإرادات الفردية في كل المجتمعات لا بد أن تختلف وتتعارض مصالحها وتتشابك أهدافها، فما الخلاص لنا من هذا المأزق؟ هل هناك أمل في العثور على مبدأ لكي يوحد هذه الخلافات، ويصهر هذه الصراعات، وتنصاع له هذه الإرادات راضية مرضية؟ هل قدم لنا سارتر الحل؟ هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ هل هناك في فلسفة سارتر «قيمة» عليا تمثل قيمة القيم أو مصدرها الذي تقاس بالنسبة إليه؟

الحق أن أمامنا صورتين لفلسفة سارتر، في الصورة الأولى يبدو سارتر من خلالها أنه ليس حريصاً على تقديم حل لهذه المشكلة، أما في الثانية فيبدو أنه حريص على إيجاد مخرج له من هذه الأزمة.

في الصورة الأولى يقول سارتر مثلا عن الأغيار أو الآخرين في كتابه «الوجود والعدم» ما يلي:

«الخطيئة الأولى عندي ليست شيئاً آخر إلا أنني وجدت في عالم يوجد فيه الأغيار. بل إن هؤلاء الأغيار أو الآخرين يمثلون عند سارتر - كما يقول لنا في مسرحية «الجلسة السرية» - «الجحيم نفسه»: حقاً، إنني كفرد لا بد وأن أقيم وزناً في كل ما أقوم به لهؤلاء

الأغيـار ولإرادتهم، لكن ظهور هؤلاء الأغيـار على مسرح حيـاتي لا يعني إلا شيئاً واحداً فقط في نظر سارتـر، هو أنهم وجـدوا ليسلبوني حريتي ويهددوا حياتي.

وفي الصورة الثانية بدأ سارتر منـذ كتابـه الصغير «الـوجوديـة فلسفة إنسانية» وهو الكتاب الذي ألفه بعد حركة المقاومة الفـرنسية واسترداد فرنسا لحريتها، بدأ يتحدث عن «التزامات» معينة يتحمـل مسؤوليتهـا الإنسان الـوجودي، فهـو يقول مثـلا في هذا الكتـاب: «إنني مضـطر في الـوقت الـذي أريـد فيـه حـريتي أن أريـد حـريـة الآخرين إذ أنني لا أستطيـع أن أجعل من حـريتي هدفـاً لي إلا إذا نظرت إلى حرية الآخرين أيضـاً باعتبارها هـدفاً لي». وفي مـوضوع آخر من الكتاب نفسه نجده يقول: «إن ما نختاره هو الخـير دائماً»، وليس هناك خير بالنسبة إلينا كأفراد إلا إذا كان كذلك أيضاً بالنسبـة إلينـا كمجموع، وهـذه العبارة الأخـيرة بالـذات صفة غـريبـة عـلى الفلسفة الوجودية، إننـا نقرؤهـا ونقرأ مثيـلات لها في فلسفـة خلقية عقلية صورية مثل الفلسفة الكانطية، لكننـا نتعجب لصدورهـا من فيلسوف وجودي، أكثر من هذا، فقد صرح سارتر في هذا الكتـاب تماماً كما فعل كانط من قبل بأن «الإنسان غاية في ذاته».

أمامنا إذن أحد أمرين: إما أن نقول بتناقض أصيل في فلسفة سارتر، أي بعـدم توفيقـه في محاولتـه التلفيقية للخـروج من المأزق، وبالتالي بأن الصورة الحقيقيـة التي قدمهـا بالنسبـة إلى وجود الأغيـار هي الصورة الأولى، وإما أن نقول من ناحية أخرى ـ وهـذا ما نميـل إليـه ـ بأنـه لم يكن صادقـاً في هـذه العبـارات التي كتبهـا في كتـابـه «الـوجوديـة فلسفة إنسـانية». وإلا، أي إذا لم يكن ا فـتراضنا هـذا

صحيحاً، فبماذا إذاً نفسر أن سارتر لم يقدم لنا في كتابه هذا أية نصيحة لهذا الشاب ـ وحيد أمه ـ الذي ظل حائراً متذبذباً بين ابتعاده عن والدته وتطوعه في حركة المقاومة؟ لِمَ لَمْ يجد له الطريق؟ إذا كان سارتر يؤمن حقاً بما ذكره في هذا الكتاب من أن حرية الفرد مرتبطة بحرية الآخرين، ومن أن الخير في نظري أنا كفرد لا بد أن يكون خيراً للمجموع، فلماذا إذن لم يقل له في لهجة حاسمة: «تطوع في حرب المقاومة»؟؟ لم آثر سارتر أن يترك هذا الشاب وحده ليختار؟ لم قال له: «أنت حر، وعليك أن تختار، ولن تجدي معك أية فلسفة خلقية عامة في أن تبين لك الطريق الذي عليك أن تسلكه»؟؟ لكن سارتر نفسه قد يتبنى في هذا الكتاب أقوال الفلسفات الخلقيةالعامة كالفلسفة الكانطية، فلم لم ينصح بها هذا الشاب الحائر؟؟

لكننا بالرغم من هذا كله، فإننا نصدق سارتر في كل مواقفه البطولية التي اتخذها من أجل الدفاع عن حرية الشعوب وقضية السلام، أكثر من هذا، إننا لا نصدقه فقط في مواقفه الواقعية، بل نتوقع أن يتطور فلسفياً بحيث يجعل في فلسفته مكاناً ليس فقط للمجتمع بل للظروف التاريخية المرحلية التي تعبرها المجتمعات، وتفرض على أفرادها مقياساً مشتركاً ومعياراً موضوعياً عاماً يقومون به أفعالهم وسلوكهم مع الإبقاء على حريتهم. . وذلك لأننا نؤمن بأن كل فصل بين الفرد والمجتمع لا يمكن إلا أن يكون مصطنعاً، ونؤمن أيضاً بأن سارتر الذي وصف الإرادة الفردية فأجاد وأبدع، وكان صادقاً في تحليلاته الفلسفية العميقة التي قدمها بشأنها، لا بد أن يلتفت يوماً ما ـ متجاوباً في هذا مع صدقه مع نفسه ومتجاوزاً

تلك التحليلات الفاترة التي قدمها في كتابه الأخير «نقد العقل الديالكتيكي» إلى أبعاد اجتماعية أخرى للحرية الإنسانية، يتم من خلالها تقارب وثيق بين فلسفته والفلسفات التقدمية الاشتراكية.

٧ ـ نقد الحرية في فلسفة سارتر

ذهب سارتر إلى أن الحرية لا تتجلى إلا في مواقف؛ فالموقف هو الشرط اللازم للحرية وهو المجال الوحيد لها، وبما أن هذا المجال هو الشرط اللازم لحرية الوعي، فالوعي مرتبط ضرورة بالمجال الذي ينفصل عنه، أي بالموقف الذي يكون الوعي حراً إزاءه.

إن مقولة الانفصال تقتضي التحرر المستمر، ولكن مجال الحرية، كما أراد سارتر أن يكشف عنه، يتحدد بالمواقف المختلفة ويضيق في حدود هذه المواقف، بحيث يصبح مفهوم الحرية عند سارتر هو أن يضطلع الإنسان بالموقف الذي يوجد فيه.

إن سارتر يرتب الحرية الإنسانية على التركيب الأنطولوجي للوعي، بحيث لا يملك الإنسان ـ بمقتضى هذا التركيب ـ إلا أن يكون حراً. ومن هنا كانت خاصية الحرية الإنسانية عند سارتر هي أنها واقع عارض une facticité، بمعنى أن الإنسان مجبر على الحرية أو مقضي عليه بأن يكون حراً، ومن هذه الناحية يمكننا أن نقول إن الحرية السارترية هي حرية اضطرارية، فالوعي مضطر لأن يختار، ورفض الاختيار إنما هو نوع من الاختيار ـ إنه اختيار سلبي.

وهنا نتساءل هل يشعر الإنسان بذلك؟ أعني هل يشعر بأنه حر في اختياره، ويشعر في الوقت نفسه بأنه مقسور على هذه الحرية؟ يقول سارتر إن الإنسان قد يشعر بهذه الحرية، فيصيبه الجزع

والقلق. وهذا هو السبب في أن الكثرة الغالبة من الناس تحاول الفرار من هذه الحرية، فتلتمس بشيء من سوء النية سبيلاً لهذا الفرار: منهم من يلجأ إلى السلوك الاجتماعي المتواضع عليه، من حيث ان السلوك الاجتماعي يضفي على الحياة انسجامها وانتظامها فيشيع فيها الاطمئنان ويخلع عنها القلق. ومنهم من يلجأ إلى العلم، من حيث ان العلم ينظر في الماهيات الثابتة ويضع القوانين ليثبت الحقائق ويحكم المستقبل فلا يجعله مثاراً للقلق ومنهم من يلجأ إلى السحر، من حيث ان السحر اعتقاد في وجود الأشياء والماهيات الثابتة التي نستطيع أن نبقيها عن طريق تسميتها، ومنهم من يلجأ إلى الجنون، من حيث ان الجنون خلق لعالم آخر أو اعتقاد في وجوده حيث يمكن للإنسان أن يعيش بغير قلق، وهم جميعاً إما أن يحاولوا الفرار من الحرية، على نحو ما يفعل القذرون Les salauds أو الجبناء Les Laches، وإما أن يخرجوا على الأوضاع المألوفة والقوانين العلمية الموضوعة والنظم الأخلاقيةالمتعارف عليها فيعانوا بالتالي ذلك الجزع والقلق، وفي كلتا الحالتين يشعر الإنسان بأنه مقسور على الحرية[١].

وهنا تبرز لنا مجموعة تساؤلات يلوح أنها تكشف عن تناقضات داخلية بصدد معنى الحرية في نطاق فلسفة سارتر، ولا نجد عنده أي إجابات ترفع هذه التناقضات.

---

(١) ليس من شك في أن هذا الشعور بالقسر يظهر بصورة أكثر حدة عند الفئة الثانية ـ فئة الذين يضطلعون بحريتهم ويشعرون بالقلق والجزع إزاء هذه الحرية.

وأول هذه التساؤلات هو ذلك التساؤل الخاص بقيمة هذا الشعور: لقد قلنا إن الإنسان يشعر بأنه مقسور على هذه الحرية، وسارتر لا يعطي لهذا الشعور الأهمية اللازمة، والتي كانت تقتضي منه أن يوازن بين هذا الشعور وبين التركيب الأنطولوجي للوعي. إن هذا التركيب يقضي بأن يكون الإنسان حراً حرية مستمرة، ولكن الشعور بالقسر كان يقضي من جهة أخرى أن يلاشي من قيمة هذه الحرية، وبعبارة أخرى كيف يشعر الإنسان بأنه حر، ويشعر في الوقت نفسه شعوراً متناقضاً بأنه مقسور على هذه الحرية؟ إن الصيغة التي يضعها سارتر نفسه تعبر بوضوح عن هذا التناقض حين يقول: «إننا مدانون بالحرية».

أما إذا لم يشعر الإنسان بحريته أي عندما يعيش حياة القذرينLes salauds فينساق مع قواعد المجتمع الرتيبة ويفر ـ عن طريق سوء النية من حريته ومن شعوره بالحرية ـ عندئذ يبزغ التساؤل الثاني حيث تبدو لنا هذه الحرية وكأنها خالية من كل معنى ومن كل قيمة. حقيقة ان سارتر يجعل الإنسان بمقتضى تركيبه الأنطولوجي حراً في أن يفر من حريته ولكننا نتساءل ما قيمة الحرية التي نستطيع أن نفر منها؟ إن في قولنا عن الإنسان إنه يفر بحريته من حريته تناقضاً يشبه تماماً التناقض السابق الذي رأيناه في قولنا عن الإنسان إنه مقسور على حريته.

وهنا ننتقل مباشرة إلى التناقض الثالث فنتساءل مرة أخرى كيف يكون الإنسان مقسوراً على الحرية وكيف يمكنه في الوقت نفسه أن يفر من هذه الحرية؟ إن هاتين الصيغتين تعبران عن حالتين

وجـوديتين عنـد سارتـر ولكنهما رغم ذلـك وكما تكشف عنهـا فلسفة سارتر لا يلتئمان معاً في فلسفة واحدة لأن كون الإنسان مقسـوراً على الحـرية يعني أنـه لا يمكن أن يفر من هـذه الحرية التي هي مقسورة عليها.

فـإذا عدنـا للصيغـة الأولى أي كـون الإنسـان مقسـوراً عـلى الحـريـة بـاعتبـار هـذه الصيغـة هي التعبـير المباشر عن الـتركيب الأنطولوجي للوعي بزغ تساؤلنا الرابع ويبدو لنا أن ثمة تنـاقضاً بـين هذه الصيغة وبين القضية الأساسية في الفلسفة الوجودية وفي فلسفة سارتر بوجه خاص وهي القضية التي ألح عليها سارتر في «الوجودية فلسفـة إنسـانيـة» وأكد فيهـا أن الوجـود الإنساني سـابق على المـاهية الإنسـانية فبمقتضى هـذه الصيغة ليست هنـاك أي طبيعـة إنسـانيـة تسبق الـوجود من حيث هـو فعـل مستمـر وسـارتـر يجعـل الحـريـة الإنسانية مترتبة مبـاشرة على كـون الإنسان خـالياً من أي طبيعـة أو ماهية إنسـانية ولكنه في الوقت نفسه يجعل مـاهية الإنسـان قائمـة في هـذا الخلو من الطبيعـة الإنسانيـة. أعني أن سارتـر يجعل الإنسـان خالياً من أي ماهية إنسانية ويعود في الوقت نفسـه ليجعل لـه ماهيـة معينـة هي الحـريـة أو هي نفس الـتركيب الأنـطولـوجي للوعي أي الانفصال المستمر الذي يتيح مجال الحرية. ينفي سارتر إذن من جهة المـاهية الإنسـانية ويؤكـد من نفس الجهة مـاهية إنسـانية معينـة هي الانفصـال المستمر والحـرية المستمـرة وبعبارة أخـرى يجعل سـارتـر الإنسان خالياً من أي ماهية إنسانية ويشتق من هذا الخلو ما يتناقض معه تماما إذ يجعل ماهية الإنسان هي كونه مقسوراً عـلى الحريـة وهنا نتسـاءل كيف يشتق سارتـر من قضيتـه الـرئيسيـة مـا ينـاقض هـذه

القضية؟ إن قول سارتر بأن الوجود الإنساني يسبق الماهية يعني أنه يقرر خلو الإنسان من الماهية السابقة على الوجود أما قوله بأن الإنسان من حيث تركيبه الأنطولوجي مقسور على الانفصال وبالتالي على الحرية فيعني أنه يقرر أن ماهية الإنسان هي الحرية كأن سارتر يقول إن الإنسان خال من الماهية الإنسانية وإن الإنسان في الوقت نفسه حاصل على ماهية معينة من الحرية . وفي هذين القولين تناقض صريح . لقد تكشفت لنا هذه التناقضات من النظر في الحرية السارترية من حيث هي واقع عارض يأتي بناء على التركيب الأنطولوجي للوعي فإذا كانت أول خاصية للحرية السارترية هي كونها واقعاً عارضاً فإن الخاصية الثانية لهذه الحرية تترتب أيضاً على نفس التركيب الأنطولوجي للوعي ، فبمقتضى هذا التركيب لا يكون الإنسان أحياناً حراً وأحياناً غير حر وهو لا يكون في بعض أفعاله مطلق الحرية وفي أفعال أخرى قليل القدر من الحرية وفي افعال ثالثة معدوم الحرية وإنما هو حر دائماً وفي جميع أفعاله وإزاء جميع أهوائه وفي جميع المواقف فالخاصية الثانية إذن الحرية عند سارتر هي أنها حرية مطلقة وقد يبدو لأول وهلة أن هذا الإطلاق والشمول في مفهوم الحرية الإنسانية عند سارتر يتعارض مع فكرة أخرى تعتبر من أهم الأفكار في فلسفة سارتر وهي فكرة العلاقة بين حرية الأنا وحرية الآخر فإذا كان الوعي حراً بمقتضى تركيبه الأنطولوجي إزاء جميع المواقف تضمن ذلك أيضاً حرية الوعي إزاء الآخر. ولكن الآخر هو وعي مثل الأنا حاصل بمقتضى نفس التركيب الأنطولوجي على الحرية المطلقة بنفس المفهوم السابق وإذن فيبدو أن حرية الوعي ليست مطلقة إزاء جميع المواقف فإنه ثمة موقفاً هو وجود الآخر يحد

من هـذه الحريـة[١] كأن هنـاك إذن تعارضـاً بين خـاصية الإطـلاق والشمـول في حريـة الوعي وبـين تحدد هـذه الحريـة في ضوء حـرية الآخر.

وهنـا نعود إلى نفس الـتركيب الأنطولـوجي للوعي فنجـد أن الوعي حر بمقتضى هـذا التركيب في أن يقبل تحدده بـواسطة حـرية الآخـر وأن يختار هـذا التحدد كـما أنه حـر في أن يرفضـه وأن يختـار الاحتفاظ بحريته. كذلك الآخر حـر في أن تتحدد حـريته بـواسطة حرية الأنا كما أنه حر في أن يظل محتفظاً بحريته وإذن فحرية الـوعي هي حـرية سـابقة عـلى فكرة الارتبـاط بحريـة الآخـر. إنها حـريـة أنطولوجية مترتبة على التركيب الأنطولوجي للوعي الذي يقضي بـأن يكون التعريف الأول للإنسان هو أنه موجود ينفصـل عن ذاته وعن الماضي باستمرار، ولذلـك يقول سـارتر: «إن الحـرية من حيث هي تعـريف الإنسان ليست متعلقـة بحريـة الآخر»[٢] ومن هنـا كـانت خـاصية الشمـول والإطلاق في حـرية الـوعي سـابقـة من النـاحيـة الأنطولوجية على فكرة الارتباط بين حرية الأنا وحرية الآخـر. وهذا هو ما يرفع التناقض الذي لاح لنا أول الأمر أنه قائم بـين الفكرتـين فكرة الإطلاق في معنى الحرية وفكرة الارتباط بحرية الآخر.

فإذا عدنا إلى معنى الإطلاق في الحـرية الإنسـانية ونـظرنا إلى الإنسان باعتبـاره حراً بهـذا المعنى الشامـل وبحيث لا يمكن أن نقول عن أي فعـل إنسـاني إنـه خـارج عن الحـريـة ترتب عـلى ذلـك أن

(١) راجع مقال د. حبيب الشاروني «العلاقات بين «الأنا» و«الآخر» في فلسفة جان بول سارتر».

(٢) L'Existentialisme est un humanism, p.83.

الإنسـان حر كـذلك في الأفعـال التي يحـاول بمقتضـاهـا أن يفـر من الحـرية لأن هـذه الأفعال هي ـ بعـد كل شيء ـ صـادرة عن الوعي والـوعي حر بـالإطلاق. إن هـذه الأفعـال التي يقـوم بهـا الإنسـان ليهـرب بها من الحـرية تصبح بمقتضى خاصيـة الإطلاق والشمـول أفعـالاً حرة كـأن الإنسان إذن حـر في هـروبـه من الحـريـة. وهـذه الصيغـة التي تعبر عن إحـدى مجالات الحـرية تكشف بـوضوح عن التنـاقض القـائم في مفهـوم الحـريـة إذ كيف يكـون الإنسـان حـراً بـالإطلاق وكيف يهـرب من هذه الحـرية ويتم هـذا الهروب بحـرية أيضا؟ إن مثل هذا التناقض هو في الواقع نفس التناقض الذي سبق أن رأيناه في قول سارتر: «إننا مدانون بالحرية» فقولنا: «إن الإنسان يهرب بحرية من الحرية» هو الصيغـة المعكوسـة لقولنـا «إن الإنسان مقسور على الحرية» وذلك لأن كلا الصيغتـين يحمل نفس التنـاقض بين مفهوم الحرية في الحدين الموجودين في العبارة الواحدة.

وبـالرغم من هـذا التناقض فـإن الخاصيـة الثـانيـة للحـريـة الإنسـانية ـ أي خاصية الإطلاق والشمول ـ تظل مفهومة ومقبولـة في نطاق النسق الفلسفي الذي يؤسسه سارتر ابتداء من مقـولة الملاقاة والانفصال وكما يعرضه في «الوجود والعدم» أما إذا انتقلنـا إلى مقال سارتر «الوجودية فلسفة إنســانية» فـإننا نكشف تنـاقضاً مـريعاً بـين الحرية بمعناها المطلق وباعتبـارها واقعـاً عارضـاً وبين الحـرية كشيء نـريده ويستلزم شروطـاً معينة لكن يمكننـا أن نريـده. فبعد أن قـرر سارتر أن الإنسان دائماً حر بمقتضى تركيبه الأنطولـوجي وأن الإنسان ليس حاصلاً على أية طبيعة أو ماهية تحدد سلوكه وأفعاله وأنه بالتالي مدان بالحرية عـاد وقرر في «الـوجوديـة فلسفة إنسـانية» أن «الحـرية

ليس لها غاية أخرى خلال كل ظرف عيني سوى أن تريد ذاتها»[1] وأن الإنسان الذي يعرف أنه هو الذي يخلق القيم لا يستطيع إلا «أن يريد شيئاً واحداً هو الحرية من حيث هي أساس لتلك القيم»[2] وينبغي أن نلاحظ أن عبارة «يريد الحرية» لم تأت في هذا النص عفواً وبمقتضى السياق اللغوي والدليل على ذلك هو أن سارتر يستخدم فعل «يريد vouloir» في صفحتي ٨٢ و٨٣ من «الوجودية فلسفة إنسانية» ست مرات، وكذلك يستخدم في نفس الموضع فعلاً آخر يعني أيضاً الإرادة أو الابتغاء هو فعل «يسعى rechercher».

وهنا نتساءل: هل الحرية وفي فلسفة سارتر شيء يراد ويسعى إليه الإنسان أم هي واقع عارض؟ وكيف يكون الإنسان دائماً حراً بمقتضى تركيبه الأنطولوجي ويسعى في الوقت نفسه لتحصيل الحرية؟ كيف يمكن أن تكون الحرية الإنسانية حرية عامة مطلقة تشمل أفعال الإنسان جميعاً وفي نفس الوقت تكون موضوعاً للإرادة الإنسانية يسعى إليها الإنسان ويبتغي تحصيلها أحد أمرين إما أن نعتبر إرادة الحرية ـ بمعناها الضيق ـ مجرد تعبير آني عن الحرية ذاتها. وفي هذه الحالة لا يتنافى إطلاق الحرية مع إطلاق إرادتها ولكنها لن تكون لها في ذاتها أية قيمة وتعود إلى مجرد التروي الإرادي وإما أن نعتبر إرادة الحرية كما اعتبرها سارتر في مقاله «الوجودية فلسفة إنسانية» إرادة حقيقية تسعى لتحقيق الحرية وتحصيلها وفي هذه الحالة يقوم التناقض صراحة وضمناً بين الحرية من حيث هي تعريف الإنسان وبين الحرية باعتبارها شيئاً يريده الإنسان ويسعى

(١) الوجودية فلسفة إنسانية، ص ٨٢.

(٢) المرجع السابق ص ٨٢.

إليه وربما كان هذا التناقض لا يرتفع إلا إذا غضضنا النظر إطلاقاً عن مقال «الوجودية فلسفة إنسانية» لا سيما وأن هذا المقال يثير مشكلات أعمق ويكشف عن تناقضات أكثر صرامة وحدة على نحو ما سنرى ـ بصدد العلاقة التي يقيمها سارتر بين حرية الوعي وحرية الآخر . .

هذه العلاقة التي تكشف عنها تجربة «الخجل» والتي ينتهي سارتر خلال تحليله لها في «الوجود والعدم» إلى أنها علاقة صراع بين حرية الأنا وحرية الآخر هي الخاصية الثالثة للحرية الإنسانية في فلسفة سارتر.

ونحن قد عرفنا ـ حين نظرنا في الخاصية الثانية ـ أن الوعي حر حرية مطلقة وأن هذه الحرية هي سابقة من الناحية الأنطولوجية على الارتباط بحرية الآخر مما يترتب عليه أن تظل العلاقة بين حرية الأنا وحرية الآخر علاقة صراع ونزاع وهذا هو ما ينتهي إليه سارتر في تحليله لهذه العلاقة في «الوجود والعدم» فهو ينتهي أولاً إلى أن الضمائر الواعية تكون كلا une totalité وثانياً إلى أن هذا الكل هو كل غير مجموع المفردات detotalise بحيث يقوم بين هذه الضمائر صراع يجعل وجود الآخرين بمثابة الجحيم بالنسبة للأنا . هذه النتائج التي تظل مفهومة في نطاق النسق الفلسفي الذي يقيمه سارتر في «الوجود والعدم» يحاول سارتر أن ينتهي إلى نقيضها في مقاله «الوجودية فلسفة إنسانية» وأن يقيم اتصالاً داخلياً بين الضمائر الواعية ولكن هذه المحاولة تتضمن ـ رغم براعة العرض ولباقة الإقناع ـ تناقضاً خفياً في أكثر من موضع ولسنا في حاجة إلى اعتراف سارتر نفسه بذلك فإن موقف سارتر في هذا المقال لا سيما بصدد

فكـرة الـذاتيـة subjectivité وفكـرة الحـريـة liberté هـو من جهـة متناقض مع موقفه في «الوجود والعدم» وهو من جهة أخرى لا يسـير مع تطور تفكير سارتر بطريقـة منطقيـة وإنما يـظهر فيـه تحول سـارتر بطريقة فجة ودون تدليل منطقي تحولاً فجائيـاً ينتقل بـه من الحريـة والاختيار المطلقين إلى نوع من الجبرية[١] «أكون فيها بمقتضى الالتزام مرغماً على إرادة الحرية للآخرين وفي وقت واحد»[٢].

وتفصيل ذلك هو من عدة أوجه:

الوجه الأول: هو أن سارتر يعني بالذاتية La Subjectivité في هذا المقال لا الوعي الفردي بـل الذاتيـة الإنسانيـة بصفة عـامة أي الـذاتية بمعنـاهـا «العميق» الـذي يتضمن الاتصـال الـداخـلي بـين الذوات inter-subjectivité[٣] بحيث ان ما يختاره الأنا لنفسه فـإنـه يختاره بالمثل للجميع لأن الأنا تختار ما هو خير وما هو خير لواحد خير للجميع[٤] وعلى الرغم من أن هذه الفكرة هي عودة إلى فكـرة الأمر المطلق imperatif categorique عند كانط ـ وتحتمل كـونهـا صوريـة بحتة يصعب أن تقوم عليها أي أخلاق واقعية إلا أنها تتعرض أيضـاً في نفس مقال سارتر إلى ما ينقضها ففي مثال الشـاب[٥] الحائـر بين البقـاء مع والـدته التي كـانت تتعـزى بـه عن خيـانـة زوجهـا وعن

---

(١) فكرة الالتزام l'engagement هنا تتضمن نوعـاً من الإلزام obligation فهي تعني أكثر من مجرد الارتباط.

(٢) l'Existentialisme est un humanisme, p.83.

(٣) Ibid., p.67.

(٤) Ibid., p. 25 et 28.

(٦) Ibid., p.39- 47.

مصيبتها في ابنها المقتول وبين الالتحاق بالقوات الفرنسية الحرة في إنجلترا للانتقام لأخيه. في هذا المقال ترك سارتر الشاب ليختار بنفسه وليبتكر لنفسه سلوكاً غافلاً عن المعنى العميق للذاتية الذي يقضي بأن يكون سلوك الابن في هذه الحالة مرتبطاً بذات أخرى هي والدته فسارتر إذن قد أغفل العلاقة بين الشاب ووالدته ونظر إلى الشاب في ذاتيته العامة التي تشمل الأم مع الابن وإذن فسارتر يعطي مفهوماً للذاتية هو الذاتية التي تتضمن اتصالاً داخلياً بين الذوات ويناقض هذا المفهوم بمثال تكون فيه حرية الأنا بمعزل عن حرية أي شخص آخر.

الوجه الثاني: هو أن سارتر يقرر في هذا المقال أن حرية الأنا تتضمن حرية الآخرين أو أن الالتزام يحتم على الأنا أن يختار حريته وحرية الآخرين في آن واحد فهو يجعل الأنا لا يستطيع اعتبار حريته غاية دون أن يدمج في هذه الغاية حرية الآخرين[1] وهذا هو ما يجعل الأنا يشعر بالقلق أثناء اختياره لأنه يشعر بمسؤوليته إزاء الآخر وبما يتضمنه اختياره من تشريع كلي للآخرين والمثال الذي يختاره سارتر في هذا المقال وهو مثال القائد العسكري الذي يتحمل مسؤولية هجوم ما[2] يبرز هذا المعنى ببراعة وبلاغة ولكن هذا المعنى يتعرض لما يناقضه في مؤلفات سارتر نفسه. ففي مسرحية «الذباب Les mouches» نرى أورست Oreste رغم أنه يسلك ضمن موقف اجتماعي هو عودته إلى أهله ورغبته في أن يكون واحداً منهم ـ رغم ذلك نجده مهتماً لا بهذا الوضع الاجتماعي وما يتضمنه سلوكه

(١) L'existentialisme est un humanisme, p.83.

(٢) Ibid., p.33.

بالنسبة للآخرين بل بحريته الخاصة ودلالة أفعاله إزاء هـذه الحريـة فأورست كان يسعى لانتصاره هو في عمله الخاص به.

كذلك في مسرحية «جلسة سرية Huis-clos» نرى جارسين Garcin رغم علاقته بزوجته وبخليلته ورغم ارتباطه بالموقف الاجتماعي الأوسع الخاص بكونه مقضياً عليه بالموت. رغم ذلك نراه لا يهتم إلا بحريته الخاصة فكل ما يعنيه هو أن يعرف هل مات جباناً أم لا.

وهذا التناقض بين حرية الأنا في ارتباطها بالآخرين كما يعرضها سارتر في مقالته وبين حرية الأنا في صفتها المطلقة يظهر كذلك في رواية «سن الرشد» فنرى ماثيو Mathieu رغم علاقته بأوضاع اجتماعية معينة هي النموذج الطبقي الاصطلاحي الذي يرفضه وخليلته إيفتش Ivich ـ رغم ذلك نرى اهتمامه الأكبر يتركز حول حريته الخاصة دون أن يكون لهذه الحرية أي ارتباط بهذه المواقف الاجتماعية وبحرية الآخرين ولذلك كانت غايته هي أن يكون حراً في سلوكه وأن يكون سلوكه من أجل الحرية فقط.

الوجه الثالث: هو أن سارتر في «الوجود والعدم» يضع أولاً الموجود لأجل ذاته أي الوعي أو الأنا باعتباره حرية مطلقة ثم يكشف لنا عن وجود الآخر والصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر في تسلسل منطقي محكم أما في مقاله «الوجودية فلسفة إنسانية» فهو ينتقل من حرية الأنا لا إلى صراعها مع حرية الآخر، وإنما إلى اندماجها مع حرية الآخر وتضمنها لها. وهذا الانتقال نفسه يتم على أساس الالتزام الأخلاقي لا على أساس التفسير الفلسفي. يقول سارتر: «إن الحرية من حيث هي تعريف للإنسان ليست متعلقة

بحرية الآخرين ولكن الالتزام يحتم علي بذاته أن أختار حريتي وحرية الآخرين في آن واحد. إنه يجعلني لا أستطيع اعتبار حريتي غاية دون أن أدمج في تلك الغاية حرية الآخرين»(١) فبعد أن كانت الحرية خاصة بالوعي أصبحت تتضمن إرادة الحرية للآخرين. وواضح أن هذا الانتقال هو انتقال من الحرية إلى الجبرية أو إلى نوع من الالتزام كانت تحتمه الظروف السياسية والحربية لفرنسا قبل سنة ١٩٤٦.

الوجه الرابع: هو أن العلاقة بين الأنا والآخر كما يضعها سارتر في «الوجودية فلسفة إنسانية» هي علاقة اتصال داخلي بين الذوات inter-subjectivité وهذا يعني بعد كل شيء اتصالاً أو نوعاً من التبادل الاتحادي الداخلي بين الأنا والآخر وبعكس ذلك في «الوجود والعدم» نرى العلاقة بين الأنا والآخرين علاقة صراع.

وإذن فمحاولة سارتر لأن يقيم اتصالاً داخلياً بين الضمائر الواعية هي محاولة مخفقة بحيث نرى أننا نرتد مرة أخرى إلى ما انتهينا إليه من قبل من أن العلاقة بين حرية الأنا وحرية الآخرين هي علاقة نزاع وصراع. ومن هنا يمكن أن نحدد الخاصية الثالثة للحرية الإنسانية في فلسفة سارتر على أنها حرية تتضمن صراعاً دائماً بين الأنا والآخر أو بعبارة أدق بين حرية الأنا وحرية الآخر.

أما الخاصية الرابعة للحرية الإنسانية في فلسفة سارتر فهي قيام هذه الحرية على أساس ازدواج الدلالة وتتضح هذه الخاصية إذا نظرنا إلى الأفعال الإنسانية من حيث هي التعبير لحرية الوعي؛

---

(١) L'Existentialisme est un humanisme, p.83.

ونحن قد عرفنا أن أي فعل يسقط ـ بمجرد إنجازه ـ في الماضي ويصبح بالتالي شيئاً في ذاته والشيء في ذاته هو كائن جامد مطابق لذاته ليس فيه أي انفصال أو ملاشاة. فهو كائن خال من أي حرية بعكس الموجود لأجل ذاته الذي هو حر بمقتضى مقولة الانفصال والملاشاة. وإذن فالأفعال الإنسانية التي هي التعبير العيني عن حرية الموجود لأجل ذاته تصبح بمجرد تمامها شيئاً في ذاته جامداً وخالياً من الحرية وهذا يعني أن الفعل الحر يتجمد عند إتمامه ويصبح غير حر كأن الحرية إذن تقتل نفسها أو تنكر نفسها بنفسها وكأن الوجود ـ لأجل ـ ذاته الحر يتحول إلى وجود في ذاته غير حر، بحيث يمكن أن نقول إن خاصية الوعي الحر هي التجمد المستمر والاتجاه الدائم نحو اللاحرية.

ونحن قد رأينا من جهة أخرى أن الوجود لأجل ذاته هو من حيث تركيبه الأنطولوجي قرار مستمر وملاشاة مستمرة وأن هذا يعني بالتالي أنه حرية مستمرة. فالوجود ـ لأجل ـ ذاته كما يقول سارتر يكون ما لا يكونه ولا يكون ما هو كائنه بحيث يمكن أن نقول إن خاصية الوعي الحر هي القرار المستمر والحرية الدائمة.

وإذن فالوعي يحمل خاصيتين متعارضتين. فهو من جهة قرار مستمر وحرية مستمرة وهو من جهة أخرى تجمد مستمر وضرورة مستمرة. هاتان الخاصيتان المتعارضتان هما ما نقصد من ازدواج الدلالة في الحرية الإنسانية عند سارتر.

وهنا ينبغي أن نلاحظ أننا آثرنا كلمة ازدواج الدلالة l'ambiguite لنعبر عن هذا التحرر المستمر والتجمد المستمر لأن التعارض بين هاتين الخاصيتين لا يتضمن في الواقع أي تناقض.

وذلك لأن التناقض لا يكون إلا بين المتعارضين من جهة واحدة وباعتبار واحد أما هذا التحرر وهذا التجمد فيقومان من جهتين مختلفتين هي الماضي والمستقبل. فالأفعال التي تتم أي التي تنقضي وتصبح بالتالي أفعالاً ماضية هي التي تتجمد وتتحول إلى شيء - في ذاته - وهذه الأفعال المتجمدة هي التي ينفصل عنها الوعي فيصبح بمقتضى هذا الانفصال حراً إزاء المستقبل، فالوعي إذن يتجمد باعتبار أفعاله الماضية ويتحرر باعتبار أفعاله المستقبله وهذان الاعتباران هما ما نعبر عنه بازدواج الدلالة في مفهوم الحرية الإنسانية في فلسفة سارتر.

وفي ضوء هذه الخاصية الرابعة - أعني قيام الحرية على أساس ازدواج الدلالة - يمكننا أن ننظر في قيمة الحرية في فلسفة سارتر من حيث هي وسيلة وغاية في الوقت عينه وهذا هو ما يؤسس الخاصية الخامسة لمفهوم الحرية عند سارتر.

فنحن قد رأينا أن الحرية في فلسفة سارتر هي مترتبة حتماً على التركيب الأنطولوجي للوعي وأن الوعي محكوم عليه بالحرية لأن الأشياء غير حاصلة على أن معنى الوعي هو الذي يضفي عليها ما يختار من معاني وهذا يعني مباشرة أن الوعي ملزم بالاختيار ومقضي عليه بالحرية ولكننا رأينا أيضاً أن الغالبية العظمى من الناس تفر أو تحاول الفرار من هذه الحرية بأساليب شتى ووسائل متباينة هي كلها وسائل لخداع النفس وسوء النية وهنا نتساءل ما الذي يؤكد لنا أننا لا نفر من الحرية أو لا نحاول الفرار منها؟ ما الذي يؤكد لنا - حين نقوم بأفعال معينة - أننا لسنا منساقين في هذه الأفعال بما تمليه علينا الأوضاع الاجتماعية أو القيم الأخلاقية المتعارف عليها؟

وبعبارة أخرى كيف نختار ونكون أحراراً في اختيارنا دون أن يوقعنا هذا الاختيار في الالتزامات الاجتماعية ويقتل حريتنا الشخصية؟ الإجابة على مثل هذا السؤال تقضي بأحد أمرين، إما أن نبقي على هذه الحرية فارغة من أي مضمون وخالية من أي التزام وإما أن نضع لحريتنا غاية معينة تحفظها من حيث هي حرية وتعطيها مضموناً معيناً فترفع عنها فراغها ومجانيتها.

فإذا آثرنا الحل الأول أي أن نبقي على هذه الحرية فارغة من أي مضمون وخالية من أي التزام شعرنا ضرورة بذلك الملل والضجر أو ذلك الدوار والغثيان الذي تحدث عنه سارتر في قصصه ومسرحياته ففي قصة «الغثيان»[1] نرى روكنتان Roquentin يعاني هذا الدوار العنيف على أثر تحلله من الأوضاع الاجتماعية وإحساسه من ثمة بالملل والوحدة وبأنه حاصل على حرية فردية فارغة «إنني وحيد وإن معظم الناس قد عادوا إلى بيوتهم يقرأون جريدة المساء وهم يستمعون إلى الإذاعة ولقد خلف لهم يوم الأحد الذي انتهى إحساساً كطعم الرماد وأخذ فكرهم يتجه إلى يوم الاثنين ولكن ليس لي اثنين ولا أحد وإنما هناك أيام تتدافع بغير نظام»[2] ولم تكن حياة روكنتان فحسب هي الشيء الممل إنما كانت كذلك الأشياء من حوله فارغة مملة وباعثة على الغثيان «إن كل شيء مجاني وإذا اتفق للمرء أن اتضح له ذلك فإنه يستشعر دواراً في القلب.. وهذا هو

---

(١) الغثيان La Nausée يوميات ميتافيزيقية أصدرتها دار Gallimard للنشر سنة ١٩٣٨ وأضافت إليها صفة قصة Roman.

(٢) La Nausée, p. 74.

الغثيان»[1]. كذلك أحس ماثيو دي لارو Mathieu Delarue في رواية «سن الرشد» نفس الإحساس حين أقر الإبقاء على حريته فارغة من أي التزام «إن كل ما أريده هو الإبقاء على حريتي»[2] فبسبب الإبقاء على هذه الحرية شعر ماثيو بأنه إنسان ضائع وأحس بأن ليس هناك أي جدوى من أي شيء[3] وواضح أن سارتر لا يقصد من تصويره لمثل هذه الشخصيات أن يجعل منها نماذج ينبغي احتذاؤها وإنما هو بالعكس يحاول دائماً وبإلحاح أن يكشف عن إحساسها الشديد بالضيق والضجر إزاء ما تعانيه من مجانية ومن فراغ وإزاء وعيها بما في حريتها من فراغ وفردية يحاول إذن سارتر أن يبرز ما لدى هذه الشخصيات من أحاسيس مرضية ليبرز ضمناً المعنى الحقيقي للحرية. فما هو هذا المعنى الحقيقي للحرية؟

إن الإبقاء عل الحرية فارغة يسلمنا على نحو ما رأينا إلى الضجر والقلق وإلى نوع من الدوار أو الغثيان فلا بد إذن من ملء هذه الحرية بالعمل ولا بد إذن من الانخراط والالتزام. ولن تكون غاية الإنسان بالتالي أن يكون حراً فحسب وإنما أن يكون حراً ليعمل أو حراً في العمل. هكذا نجد أن أورست بطل مسرحية «الذباب» الذي كان حراً لممارسة جميع الالتزامات ومدركاً في الوقت عينه أنه ينبغي عليه الا يلتزم أبداً لم يستطع أن يظل حراً بدون أن يملأ هذه الحرية بالانخراط في العمل. لقد شعر بالوحدة والملل وأحس بالضجر والغربة ومن هنا صاح بقوله «لو كان من عمل

(١) Ibid., p.160.

(٢) L'Age de Raison, p.114.

(٣) Ibid., p. 131 et 132.

أستطيع أن أقوم به . . . لو كان من عمل يمنعني حقاً أن أكون مواطناً بينهم»[1].

خلاصة الأمر إذن هي أن الحرية لم تعد غاية في ذاتها وإنما الغاية هي الفعل الحر والعمل الذي يقضي بأن نضع لحريتنا غاية معينة تحفظها من حيث هي حرية وتعطيها مضموناً معيناً لترفع عنها فراغها ومجانيتها. وبهذا يكون الإنسان «ملتزماً بكليته وحراً بكليته»[2] وهنا نتساءل ما طبيعة هذا المضمون؟ ما نوع الفعل الذي نملأ به حريتنا وما نوع الالتزام الذي ننخرط فيه؟ مهما كانت إجابتنا على هذا السؤال فهي تتضمن حتماً الإقرار بغايةٍ ما نهدف إليها من وراء أفعالنا وتتقوم بها بالتالي أفعالنا عندئذ لا تعود حريتنا وإنما تصبح مجرد وسيلة لغاية أبعد هي ما نرمي إليه من أفعالنا وإذن فلأجل الإبقاء على هذه الحرية وعلى الفعل من حيث هو فعل حر فحسب ينبغي ألا نضع لأفعالنا أي غاية وأن تظل أفعالنا خالية من أي مضمون فأفعالنا هي نفسها الغاية ولا تتقوم بأي غاية وراءها.

لقد كانت الحرية في فلسفة سارتر هي الغاية في ذاتها ولكنها ظلت غاية جوفاء فارغة وباعثة على الضيق والغثيان فتحولت عن الحرية من حيث هي مجرد حرية إلى الفعل الحر والعمل الحر من حيث هو كذلك فحسب. فقد كانت الحرية في كتابات سارتر السابقة على سنة ١٩٣٩ تعني الحرية الفردية الفارغة التي قضى على الإنسان أن يحملها عبئاً ثقيلاً مرعباً لا مفر منه. إنه الموجود الذي

(١) Les Mouches, (acte. 5, Scène II, p.26.

(٢) J. P. Sartre, Situations, II presentation de temps Modernes p.28.

ينفصل باستمرار عن الأشياء فيخلق لها معانيها وقيمها فحريته هي المصدر الوحيد للتقييم وهي في نفس الوقت الغاية الوحيدة للإنسان لا من حيث هي هدف ينبغي تحصيله فإن الحرية هي أمر واقع لا مفر منه وإنما من حيث هي غاية ينبغي إدراكها ووعياً تاماً ولكن هذه الحرية تحتفظ بنفس المعنى في فلسفة سارتر ولكنها تحولت إلى حرية الفعل وحرية العمل بحيث أصبح العمل الحر هو الغاية وأصبح للحرية بهذا الاعتبار دلالة ثانية من حيث هي وسيلة للفعل الحر.

٨ ـ ما هي الوجودية[1]؟

لعل من أصعب الأمور أن نتحدث عن الفلسفات الوجودية حديثاً عاماً مشتركاً، وذلك لأن وجود «فلاسفة وجوديين» أمر مشكوك فيه، فمن الوجوديين من لا يرضى أن يسمي نفسه فيلسوفاً، أي فيلسوفاً محترفاً.

فكيركيجارد مثلا لا يقبل هذه التسمية عن نفسه، ويفضل أن يقال عنه أنه مجرد باحث في الأمور الدينية والإلهيات، يضع الله أمامه، فيما بينه وبين نفسه، ويبحث فيه من هذه النظرة الذاتية كموقف عام له في الحياة، وذلك عقب تجربته الشخصية مع خطيبته «ريجين» وفسخه الخطوبة بعد ذلك، وما ترتب على هذا الموقف من نظرة فردية انعزالية عامة.

ومن ناحية ثانية، فإننا نجد فيلسوفاً آخر مثل «هيدجر» يرفض هو الآخر أن يقال عنه إنه فيلسوف وجودي، لكن من وجهة نظر مختلفة، فهيدجر يرى أن الفيلسوف الوجودي يقتصر في بحثه

---

(١) مقال في مجلة «الهلال» عدد أول فبراير ١٩٦٧، ص ٥٢ ـ ٥٩.

على «الوجود الخاص» أي على الوجود البشري الخاص، ولا يتعداه إلى البحث في الوجود العام. ولهذا فإنه يرفض أن يكون «وجودياً» من هذه الناحية، لأن الأساس في فلسفته هو البحث في الوجود العام، شأنه شأن أية فلسفة أخرى، ومن ناحية أخرى، فإن فيلسوفاً ثالثاً مثل «ياسبرز» يقول: «أنا فيلسوف للوجود، لكني أرفض لفظة وجودي». الأمر الذي يدعونا إلى أن يضع إلى جانب مصطلح «الفلسفة الوجودية» مصطلحاً آخر هو «فلسفة الوجود» وأن نفرق تبعاً لهذا بين الفيلسوف الوجودي وفيلسوف الوجود، وكارل ياسبرز من هذا الطراز الأخير، يضاف إليه في هذا المضمار فيلسوف آخر هو «جبريل مارسل».

وإذا صح هذا بالنسبة إلى هؤلاء الفلاسفة الذي يعدون مؤسسين للحركة الوجودية، فإن لفظة «وجودي» أصبحت مقصورة في استعمالها على مدرسة باريس الوجودية التي تضم جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار وميرلو بونتي، ولكن الخلاف بين ميرلو بونتي وزميليه أخذ طريقه منذ الخمسينات وانتهى بانشقاقه عنهما، وأصبح يمثل الجناح اليميني في الفلسفة الوجودية، حتى وافاه الأجل عام ١٩٦١. لكن على الرغم من هذه الخلافات بين فلاسفة الحركة الوجودية، فسنحاول أن نلقي بعض الضوء على الخصائص العامة للتفكير الوجودي.

اتخذت الحركة الوجودية نقطة بدئها من الإنسان، أو من الوجود البشري، وهي لا تقصد بالوجود البشري أو - كما يسميه هيدجر - بالوجود الإنساني في العالم، لا ذلك الحيوان الناطق كما كان يدعوه أرسطو، أي إنها لا تقصد به في ذلك الإنسان المجرد الذي

يمثل «كل البشر ولا أحد منهم» والذي افترض وجود الفلاسفة العقليون من حيث ان الناس جميعهم عندهم «نسخة واحدة» بل نقصد به ذلك الإنسان الفرد الذي يتفاعل مع الوجود والحياة من خلال «تجربته الحية» والذي لا يستطيع أحد غيره أن يحل محله في هذه التجربة.

والوجودية بهذا الاعتبار رد فعل قوي ضد التيارات العقلية التي صبغت الفلسفة في عصورها القديمة والحديثة على السواء، فإذا كانت هذه الفلسفات قد نظرت إلى «الأنية» أو «الكينونة» من خلال النفس الناطقة أو العاقلة فقط، الأمر الذي عبر عنه ديكارت أحسن تعبير في «الكوجيتو» الذي قدمه للناس وقال فيه: «أنا أفكر فأنا إذن موجود» فإن الفلسفات الوجودية ترد على هذا الموقف بقولها مثلا، على لسان كيركيجارد: «كلما ازددت تفكيراً قل وجودي» وذلك من أجل أن توضح أن الإنسان يستطيع أن يؤكد ذاته ووجوده في هذه الحياة من خلال «المواقف» التي يجد نفسه منخرطاً فيها باعتبار أنه ذلك الكائن البشري الموجود في العالم، ومن خلال ذلك «الاختيار» الحر الذي يميز الإنسان كإنسان.

وقد ترتبت على هذه النظرة نتائج بعيدة المدى في تاريخ الفلسفة، نكتفي هنا بأن نذكر منها أن سقطت التفرقة التقليدية التي كان يثبت بها الفلاسفة العقليون وأصحاب نظرية المعرفة بين الذات والموضوع، فالإنسان في نظر هؤلاء «ذات عارفة» أما الأشياء فهي «موضوعات» للمعرفة، أي أنها «موضوعة» أمام الذات لتعرفها أو لتلتهمها التهاماً، على حد تعبير سارتر في كتابه «الوجود والعدم».

أما وقد أصبح الإنسان على يد الفلاسفة الوجوديين يمثل ذلك الكائن البشري الموجود في العالم وسط الأشياء، ولم يعد مجرد ذات عارفة، فلا بد أن يترتب على ذلك أن يصبح الإنسان «معاشراً» للأشياء وليس «عارفاً» لها، ولهذا نجد «هيدجر» يقول: إن الفيلسوف الحق هو الذي يحب معاشرة الأشياء، ويطيل الإقامة بينها، ووسطها، ويستمع إلى همسها في تعاطف ودي. وكلمة «فلسفة» التي تعني في معناها المتعارف عليه «محبة الحكمة» أصبحت تدل عنده على معنى آخر، إذ أنها تتألف من كلمتين: من كلمة «صوفيا» وهي مشتقة من كلمة «سوفوس» باليونانية، وتعني الشخص الألوف الذي يحب معاشرة الأشياء، ويجد في ذلك متعة تقربه لا من الأشياء فحسب، بل من نفسه أيضاً، وتتألف كذلك من كلمة «فيليا» وهي تدل على التعاون أو التعاطف المشترك، وبذلك أصبحت كلمة «فلسفة» تدل عنده على «فن معرفة النفس عن طريق معاشرة الأشياء الخارجية».

وبالإضافة إلى هذا فإن الأشياء عند هيدجر، وسارتر، وسيمون دي بوفوار لم تعد موضوعات للمعرفة، بل أصبحت «أدوات» استخدمها في حياته اليومية، ومن أجل هذا السبب نفسه حرص سارتر على مقاومة الاتجاهات المثالية في المعرفة، تلك الاتجاهات التي أحالت «الوجود» (وجود الأشياء أو الظواهر) إلى مجرد «إدراك» لها، وحصرت «الواقع» في «الممكن العقلي». فهو يفرق مثلاً بين «وجود الظاهرة» و«ظاهرة الوجود». ويقول إن لكل ظاهرة «وجوداً» يتعدى كونها مجرد «ظاهرة» ويطلق على هذا الوجود أو على هذا الجانب من الظاهرة اسماً خاصاً فيسميه بالوجود المتعدي

للظاهرة ويسميه كذلك بالوجود المتفوق على الشعور أو المتعالي عليه.

وفي تحليلاته الكثيرة لوجود الأشياء يذهب إلى أن للأشياء في وجودها شخصية تملي نفسها بها على الشعور، فهو يصف مثلا في «الغثيان» قبضة الباب أو (الاكرة) فيقول: «الآن عندما هممت بدخول حجرتي، وقفت فجأة في مكاني ولم أستطع أن أتقدم خطوة واحدة، ذلك لأني أحسست أن شيئاً بارداً لمس يدي، وأملى علي وجوده في «شخصية» لم استطع أن أنكرها، ثم فتحت قبضة يدي ونظرت... لقد لمست يدي قبضة الباب ليس إلا».

نعود مرة أخرى إلى الوجود الإنساني، وهو بيت القصيد في الفلسفات الوجودية، فهو يتصف أولاً بالألغاز والإبهام، بل إن «الألغاز» هو طابع الوجود كله، كما يقول ميرلو بونتي، والألغاز هنا ضد «الوضوح» المصطنع الذي جعلت منه الفلسفات العقلية طابعاً عاماً للإنسان وللوجود، وتوهمت فيه أنها تستطيع ببعض المقولات العقلية «الجاهزة» التي يعدها الذهن إعداداً أولياً مسبقاً، أن تسيطر على الكون كله عن طريق «نشرها» عليه (على نحو «ما ينشر» الثوب على الشيء فيغطيه) فإذا هذا الكون كله في قبضة العقل الإنساني، وإذ به وقد دخل في حوزته.

وهو ـ هذا الوجود الإنساني ـ يتصف كذلك بأنه مفارق لذاته، يتعدى نفسه دائماً ويتخطاها، ولهذا نجد سارتر يقول عن الإنسان إنه في جوهره «تصميم» أو «مشروع» لتحقيق إمكانيات لا نهاية لها، كلما حقق منها جانباً، سعى إلى تحقيق إمكانيات أخرى، وهو يتصف أيضاً بأنه وجود «تاريخي». وهذا هو ما يطلق عليه

الفلاسفة الوجوديون اسم «تاريخية الوجود»، وليس المقصود بهذا أن الإنسان تاريخاً أو سيرة، بل المقصود به أن له تاريخية عميقة تربط وجوده الخاص بمجموعة من المواقف الواقعية تجعل من وجوده وجوداً «متزمناً» أي يجري في الزمان، وهذا هو الذي يجعل من الوجود الإنساني في أساسه معاناة حية لمواقف واقعية، يمتد بجذوره فيها، ويجد نفسه منخرطاً في شعابها لا يستطيع الفكاك منها.

والوجود الإنساني يتصف فوق هذا وذاك بأنه وجود متوتر، وذلك لأن الإنسان في نظر الفلاسفة الوجوديين كائن ممزق، يمزقه التوتر الباطني على نحو عميق، بحيث يختلف فيه أخاديد غائرة، تبعد به من هذا الهدوء الباطني الذي نجده عند الفلاسفة العقليين، وأصحاب الأدب الكلاسيكي الذين يصورون الحياة الباطنية وكأنها تسير على وتيرة واحدة، وفي مستوى واحد، بلغ من ضحالته أن أصبحت هذه الحياة الباطنية سطحية، وبدت عاجزة عن الوصول إلى هذه التجارب المضطربة التي توجد في داخل الإنسان في منطقة تحت منطقة التصورات العقلية البارزة.

ولهذا نجد الفلاسفة الوجوديين يتخذون شعاراً لهم قول تولستوي: «الهدوء خيانة لحياة النفس».

ونجدهم كذلك يعيشون في جو خاص بهم، هو جو الحصر النفسي والهم، وما ذلك إلا لأن الفرد في نظرهم قد ألقي به في الكون إلقاء، وترك وحده مع الطوفان، يجتاز تجربته بنفسه، ولا يستطيع غيره من الناس أن يجتازها كما يجتازها هو.

وقد اعتبر هيدجر الوجود المهموم مرادفاً للوجود الصادق أو الصحيح واعتبر «الهم» المقولة الرئيسية التي تستطيع أن تخلص الإنسان من تفاهة الحياة اليومية، ومن ثرثرتها الكاذبة.

والوجود الإنساني يتميز فوق هذا كله «بالاختيار».

فالإنسان عند الوجوديين صانع وجوده ورب أفعاله، ولا وجود لقوة خارجية تفرض نفسها عليه وتجبره على السير في طريق غير الطريق الذي اختاره هو، وإن كان هو نفسه يعجز في كثير من الأحيان عن تبرير اختياره تبريراً عقلياً.

فالفعل الحر ليس له مقدمات عقلية، وليست له أيضاً أهداف واضحة، ولكن الاختيار الإنساني محدود، لأن الإنسان في حياته مزيج من الاختيار وعدم الاختيار، ولهذا فإن الاختيار الوجودي لا يفهم على حقيقته إلا وبجانبه فكرة أخرى هي فكرة «العقبة» (كما يسميها سارتر) التي تعترض طريق الاختيار، وتمثل المقاومة التي تلقاها الحرية الإنسانية، وهي مقاومة صادرة من تلك الحواجز المانعة أو المواقف الحاجزة التي تحد من الحرية الإنسانية، وتجعلها حرية في قلب القيود وبها.

والإنسان لا يفطن إلى أن حريته مقيدة إلا عن طريق «الفشل» الذي يصيبه في الحياة، وعندما يفشل الإنسان يلجأ إلى «اجترار» هذه العقبات التي اعترضته، فيلوكها بينه وبين نفسه، وذلك ليوهم نفسه بأن هذه العقبات ليست كلها مفروضة عليه من الخارج، بل ليجعلها تبدو وكأن نصفها على الأقل نابع منه هو وأنها من وضعه هو أو أنه شارك في وضعها بطريقة أو بأخرى، وهذا هو

ما يسميه الوجوديون ـ وكيركيجاد بصفة خاصة ـ بعملية «الاجترار الذاتي» هذا الفشل، هذه العقبات هذه الحواجز، هذه الحركة الدائبة التي يهدم فيها الإنسان بعض نفسه، كل هذه الأفكار وكثير غيرها تكون العناصر التي تؤلف فكرة العدم عند الوجوديين، فالوجود الإنساني عند الوجوديين مهدد في كل لحظة من لحظاته بالسقوط في العدم.

وهذا يقودنا بطبيعة الحال ـ من أجل أن تكتمل الصورة ـ إلى الحديث عن بعض الجوانب القائمة في الفلسفات الوجودية. فسارتر يحدثنا عن العدم باعتبار أنه داخل في نسيج الوجود دخولاً موضوعياً، يمثله وجود هذه الأشياء المادية، التي يصفها لنا باعتبار أن تطورها الذاتي قد انتهى، وأصبحت تمثل في الكون وجودات استاتيكية، وجودات صماء، صلبة، كثيفة، مظلمة، غارقة في ظلامها، من شأنها أن تجمد الفعل الإنساني وتعوقه وتحيل حركته إلى سكون.

وسارتر يصف إمكانيات الفعل الإنساني بأنها «إمكانيات غير ممكنة». فالإنسان عنده يتصور أو يتخيل أنه «مشروع» لإمكانيات متعددة، ولكنه يكتشف أن هذه الإمكانيات غير ممكنة.

وهيدجر يرى أن المحاولات التي يقوم بها الإنسان للوصول إلى الحقيقة وسط الأشياء، تذهب كلها أدراج الرياح، لأن الإنسان كلما اقترب من الأشياء ابتعدت هي عنه، وأفلتت من قبضته، كما تفلت المرأة اللعوب، بحيث لا ينتهي في رغبته في الحصول عليها إلا إلى «ذبذبة» لن توصله بحال من الأحوال إلى التقدم في المعرفة.

وينتج من شعور الإنسان بعجزه شعور آخر يتمثل في عدم الاكتراث أو اللامبالاة أمام الوجود كله، هذا فضلاً عن أن سارتر لا ينظر إلى الأغيار أو إلى الأشخاص الآخرين في المجتمع إلا على أنهم وجدوا فقط ليسلبوني حريتي، ولتسحب إراداتهم كل ما تريد تحقيقه إرادتي أنا، وهو يصف الآخرين بأنهم «الجحيم بعينه». وله تحليلات مشهورة في «النظرة» التي يسلطها الآخرون على الفرد، فيقف في مكانه لايريم، ويشل كل تفكيره وكل حركته.

والشيء الذي يجب ألا نغفل عنه أبداً في حديثنا عن الفلسفات الوجودية أنها فلسفات فردية في أساسها، تقوم على الفرد أولاً وأخيراً، وتنظر إلى كل منا على أنه يمثل قلعة من الفردانية مقفلة على نفسها.

حقاً إنها تتحدث عن الآخرين وعن الأغيار، لكن حديثها عن هؤلاء الآخرين يدور في دائرة معينة، هي دائرة «أنا والغير» أو دائرة «أنا والفرد الآخر» ولكننا نعلم أن وراء هذه الدائرة دائرة أخرى، يحركها ديالكتيك من نوع آخر، هي دائرة «أنا والمجتمع».

ونحن نفتقد هذه الدائرة وذلك الديالكتيك في كل الفلسفات الوجودية، بما فيها فلسفة جان بول سارتر، لكن هذا لا يمنعنا من أن نشيد بمواقفه الأخيرة، وبانتصاره لقضايا الشعوب والسلام والتحرير.

٩ ـ سارتر والمنهج الظاهري[١]:

هل هناك «طريق ثالث» في الفلسفة؟ هل هناك فلسفة بين بين، بين المثالية والمادية بين المثالية التي مهما تنوعت صورها فإنها تقودنا حتماً إلى تشكيكنا في وجود الواقع وفي استمراره أمامنا، وفي تعديه على الذات، وتنتهي بنا إلى هذه النتيجة المعروفة وهو أن الشعور أو الوعي خالق للمادة ولكل ما يعج به العالم الخارجي، أو إلى تلك النتيجة الأخرى التي تقول بها المثالية الموضوعية الدينية التي تعزو حقيقة العالم الخارجي إلى مباطنة الوجود الإلهي المطلق له، وبين المادية التي تجعل الشعور الإنساني انعكاساً لكل ما هو قائم في الخارج في الطبيعة أو المجتمع، وتلجأ في تفسيرها لكل الأنشطة الإنسانية إلى هذا التفسير العلي الذي مهما امتدحه أصحابه، فإنه يبدو «قصير النفس» يسير بنا في طريق مسدود.

هذا هو السؤال الذي لا بد أن نضعه لأنفسنا، ليس فقط كل فلسفة سياسية جادة، بل كل فلسفة كونية جادة أيضاً، لكن تاريخ الفلسفة مليء بمحاولات كثيرة«جادة» زعم فيها الفلاسفة لنا أنهم يريدون أن يقودونا في هذا الطريق الثالث، ثم أصدر هذا التاريخ نفسه حكمه عليهم ووصفهم بأنهم مثاليون، أو أنهم ماديون.

مهما يكن الأمر، فإن هذا السؤال هو الذي وضعه هوسرل لنفسه، ووضعه سارتر لنفسه، بل وهو السؤال الذي يضعه اليوم الماركسيون الجادون لأنفسهم، لأنهم يريدون أن يعمقوا فلسفتهم

---

(١) مقال في جريدة «الفكر المعاصر» عدد مارس ١٩٦٧ (عدد سارتر) من ص ٢٤ ـ ٣١.

الديالكتيكية، ولأنهم يؤمنون بأن الديالكتيكية الحق تتنافى مع فلسفة الطريق المسدود، وأنه لابد وأن ينتهي بصاحبه إلى «فلسفة مفتوحة» إذ أجاز لنا أن نستخدم تعبيرات برجسون في هذا المقام.

١٠ ـ ظاهرية منهج سارتر:

في هذا المنهج علينا أن نتبع بعض ما اكتسبه سارتر من هوسرل في هذا المنهج الوصفي، الذي قاوم فيه صاحبه المثالية في معانيها القديمة، وأعلن أنه يقدم لنا طريقًا ثالثًا، ولكنه انتهى إلى هذه النتيجة المثالية، باستثناء تحليلاته الواقعية في كتابه التجربة والحكم، وهي تلك التحليلات التي لم يتأثر بها سارتر.

وحينما نلقي الضوء على منهج سارتر الظاهري[١]، لنبين الخطوط العريضة لهذا المنهج، نجده أولاً يفرق بين الأنا عند كانط والأنا عند هوسرل، على أساس أن الأول يمثل الذات الشارحة المثالية التي ينبغي أن تصاحب أفعال الشعور وجميع الشروط الأولية التي تجعل التجربة ممكنة، وأن الثاني يمثل الذات الواقعية المصاحبة بالفعل لحالات وأفعال الشعور، وفلسفة الظاهرات بهذا الاعتبار فلسفة للوجود، وليست كفلسفة كانط، فلسفة المعرفة، ويصفها سارتر أيضاً بأنها فلسفة علمية، في مقابل فلسفة كانط، التي توصف بأنها نقدية، ويلاحظ سارتر كذلك أن الأنا الترنسندنتالي عند هوسرل لا يمثل ذلك الأنا العام عند كل الناس، وعند الإنسان العاقل المجرد، كما هو الحال عند كانط، بل يمثل الأنا الشخصي، وتبعاً لذلك فإن هوسرل لم يكن في حاجة إلى هذا «الأنا الموجد»

(١) مجلة «مباحث فلسفية» مقال لجان بول سارتر في العدد السادس ـ لعام ١٩٣٦ ـ ١٩٣٧ ـ (وهي مجلة فرنسية).

الذي نجده في فلسفة كانط يقوم بعملية التأليف العقلي الرئيسية من خلف كل العمليات الذهنية.

وذلك لأن الأنا الشخصي هو الذي يقوم بهذا العمل التأليفي للإنسان العادي، من خلال مصاحبته الواقعية للعمليات الشعورية المختلفة لكن، من ناحية أخرى، هذا الأنا الشخصي المصاحب للعمليات الشعورية الواقعية أدى إلى أن يمثل الأنا غير المشعور به، أو الأنا في الموقف الطبيعي للإنسان العادي، من تمثيله للأنا المشعور به أو الكوجيتو أو الشعور المتعقل الذي يمثل موقف الفيلسوف الحق، والذي يصبح فيه الشعور موضوعاً لنفسه، فلا بد والحال هذه أن يحظى الأنا بنوع من التعالي، ولا بد أن يكون «أنا» عاقلاً ومتعقلاً، لكن الأمر من ناحية ثانية، ليس بهذه البساطة، إذ أننا نخشى أن يفهم هذا الأنا العاقل المتعقل أنه شبيه بالأنا الكانطي، فنقع من جديد فيما أردنا أن نتلافاه.

هذا فضلاً على أن هوسرل في شكله المنهجي (الأيوخية) قد حتم علينا أن نوضح كل موضوعية متعالية، بما في ذلك موضوعية الأنا المتعالي، بين قوسين، لا سبيل أمامنا إذن، لكي نتفادى هذه النتيجة، إلا أن ننظر إلى «الأنا» على أنه «اجو» والأجو عند سارتر يمثل جماعاً موحداً للأفعال الشعورية وللحالات والصفات الشعورية، كذلك وهو يمثل جماعاً واقعياً، مصاحباً لهذه الأفعال، والحالات الشعورية. أعني أنه ليس مبدأ موحد كالأنا الكانطي، وبالإضافة إلى هذا فإن الأجو يؤثر ويتأثر، فهو في نقطة التقاء بين الفعل والانفعال، أو هو تأليف بين ما هو داخلي وما هو خارجي، ويختلف عمله التأليفي كثيراً عن تأليف الأنا العاقل المتعقل:

العاقل، لموضوعاته المتعقل لنفسه، وذلك من حيث أنه يتأثر بها كما يؤثر فيها، ومن حيث أنه هو الذي يضمن لنا الالتزام حتى النهاية بالمنهج الوصفي وعدم الالتجاء إلى أي «تفسير».

وقد طبق سارتر هذا المنهج الوصفي الظاهري الذي اقتبسه من هوسرل وعرضه أول ما عرضه في ذلك المقال، في دراستيه اللتين قام بهما عن «المخيلة» و«الخيالي». فنقد كل النظريات الفلسفية الميتافيزيقية السابقة (ديكارت لبينتز) والنظريات التجريبية (هيوم، تين، ريبو).

ورأى من وجهة نظر برجسون عن المخيلة أنها متأثرة بنظرية هيوم، والذي يعيبه سارتر، على كل هذه النظريات أنها بدأت من وجهات النظر «أولية» عن صور المخيلة، جعلت من هذه الصور أشياء، لكنها في الوقت نفسه نظرت إليها على أنها أشياء في درجة أقل من الأشياء الواقعية، وبهذا ألحقت هذه النظريات دراسة صور المخيلة بعلم الوجود، ونظرت إليها وكأنها مدركات حسية باهتة، والحق أن صور المخيلة لها وجود خاص بها، يختلف عن وجود تلك المدركات أو الأشياء، إنها ليست أشياء استحالت إلى «صور» بل هي صور، تبرز إلى الوجود على أنها صور وتظل كذلك. إنها ذات وجود خاص بها، وليست بحال من الأحوال مسخاً لوجود الأشياء أو المدركات، ويقدم لنا سارتر في كتاب «المخيلة» وصفاً ظاهرياً لوجود صور المخيلة، كما تبدو من خلال «التجربة الحية» التي أهملتها كل النظريات السابقة.

وفيه يقرر أن هذه الصور، بالرغم من أنها تتراءى أمام الإنسان في باطن الشعور، وبالرغم من أنها تظهر في نطاق الذات،

إلا أنها تبدو في مواجهة الشعور، وهذا الأخير يلتقي بها حين يقصدها ويتجه إليها، فيجدها بكيانها المستقل أمامه.

١١ ـ علم الوجود الظاهري:

وطبق سارتر أيضاً هذا المنهج الوصفي في دراسته عن الانفعالات، وهي الدراسة التي ظهرت بعنوان «نحو نظرية في الانفعالات»، وعلى طريقته في الدراستين السابقتين يبدأ سارتر بنقد النظريات السابقة، فيقول إن هذه النظريات السيكلوجية قد أخطأت عندما نظرت إلى الانفعالات على أنهاوقائع ذات كيان خارجي وموضوعية خارجية. (انفعال السرور عند وليم جيمس مثلاً ليس إلا حالة شعورية أشعر فيها بوجود مظاهر فسيولوجية معينة).

والحق أن الانفعالات ليست وقائع، بل«ظاهرات»، ومن حيث هي كذلك، فلا بد أن تظهر من خلال الشعور باعتبارها «ماهيات» يكسبها الفرد «معنى» عن طريق سلوك معين، ومن خلال مواقف معينة، يرد فيها الإنسان العالم من حوله إلى الذات، فتتغير دلالة العالم بالنسبة إليه، ويستحيل الى عالم سحري، ما يلبث أن يجسم الفرد صورته، بينه وبين نفسه، وفي سلوكه الانفعالي، حتى يفقد الوجود دلالته الأولى، وينجح الفرد في الهروب من هذه الدلالة، ويصبح أمام الدلالة الجديدة معتقداً عن إيمان بأنها أصبحت تمثل العالم الحقيقي، بالنسبة إليه.

ويطول بنا المقام إذا نحن حاولنا بعد هذا أن نتتبع تطبيقات سارتر لهذا المنهج الوصفي الظاهري في كتابه الرئيسي «الوجود

والعدم». ويتضح لنا هنا أن سارتر يقدم لنا كتابه هـذا ـ كما يتضـح من هذا العنوان الفـرعي له ـ بـاعتباره محـاولة لتـأسيس «علم وجود ظاهري». ولهـذا يجب أن نعلم علم اليقين أن هـذا الكتاب يختلف عن الدراسات الجزئية التي قام بها سـارتر في أول حيـاته الفلسفيـة، فهـو يعرض لـوجود الأشيـاء، ووجـود العـالم، ووجـود الآخـرين، وعلاقة الفرد بهذا كله، ويتناول الزمان الشعوري ولحظاته، وعلاقة النفس بالجسد، وعلاقة الجسد بالعالم، وعلاقة الفرد بـالفعل الـذي يقوم به، وغايات الفعل الإنساني. . . . إلخ.

أما منهجه الوصفي الظاهري في تناوله المشكلات فيتضـح مما يلي:

نـظرته إلى الأشيـاء على أنها ظـاهرات، بمعنى أنها وإن كـانت تـظهر أمـام الشعور أو الإدراك إلا أنها ليست من خلقهـا، لأن لهـا وجوداً يتعدى كونها مدركة ـ نظرته إلى الشعور لا بـاعتبار أنـه خالق لموضوعه، بل باعتبار أنه «وضع» لمـوضوعـه امامـه، يلتقي به حيث يتجه إليه، وهذا هو ما أطلق عليه اسم«البرهان الـوجودي» اقتبـاساً من نقد كانط للبرهان الوجودي على وجود الله الذي قدمه ديكارت. وهو البرهـان الذي نـظر فيه ديكـارت إلى الوجـود على أنـه كمال من الكمالات، فجاء كانط ونظر إلى الوجود لا عـلى أنه كـمال الشيء ولا على أنه صفة له، بل على أنـه مجرد وضـع له، وسـارتر في مثـل هذه التحليلات مناهض للمثالية الذاتية، ولكنه من ناحية أخرى، تمـاماً كهوسرل، لا يريد أن يسلم للعالم وللموضوعات التي فيه بموضوعية متعالية، لا قبل للفرد بمناقشتها.

ولهذا نجده يهتم بالفرد باعتباره مصدراً للعدم، فهو يلغي وجود الأشياء من حسابه لو أراد، وهو قادر على إعدام القوالب الروتينية التي تجمد حياته ليظهر أمام الناس وأمام نفسه اولاً، على أن له حياة أخرى أكثر قيمة من تلك الحياة التي يبدو للآخرين أنه تجمد فيها، وذلك كله عن طريق (خداع النفس).

ونرى سارتر في هذا الصدد يقدم تحليلات لها قيمتها في حقل الإدراك الحسي، فكل فعل من أفعال الإدراك الحسي يتم من خلال أرضية تضم أشياء كثيرة، أقوم أنا بإعدامها لألتقط منها الشيء الذي أريد أن أدركه. ونراه كذلك ينقد مدرسة التحليل النفسي التي أرادت أن تفسر لنا خداع الإنسان لنفسه، ففسرته عن طريق اللاشعور، وجعلت الشعور يبدو أمام اللاشعور وكأنه في موقف سلبي، مع أن الإنسان حين يخدع نفسه يباشر هذه الخديعة بشعور تام.

وهو يهدف من وراء هذه الخداع للنفس إلى تحطيم موضوعية الأشخاص الآخرين ووجود الأشياء المادية، لينظر إلى هذا كله من خلال نفسه، وكأنها قد استحالت بعضاً منه، وقد طبق سارتر منهجه الوصفي كذلك في نظرته إلى اللحظات الثلاث للزمان الشعوري:

لحظات الماضي والحاضر والمستقبل، منظوراً إليها، لا باعتبارها «وقائع» بل باعتبارها ظواهر أو ظاهرات، ليس لها وجود موضوعي متجمد، بل باعتبار أن لها مجرى ظاهرياً موحداً، تبدو آنانه أو لحظاته على أنها تحت سيطرتي، أبعث فيها الحياة متى شئت، وألغيها من حسابي كلما أردت. أما تحليلات سارتر حول وجود

الآخرين، فهي أهم ما في الكتـاب، وهي تسير في نفس هـذا الخط الفينومينولوجي[1] الذي رسمه سارتـر لنفسه، وتـأثر فيـه بهوسرل، فوجود« الآخر» بالنسبة لي ليس «موضوعاً»

إنـه أولاً وقبـل كـل شيء «وجـود معي» أي «وجـود معـاصر لوجودي»، أمتد بجذوري فيه، فلا مجال إذن للحديث عن انعزالية الفرد، حقاً إن «الآخر» يمثل من وجهة نظري «واقعـة» أمام حـريتي وأفعالي، ووجودي بالنسبة إليه يمثل كذلك من وجهة نظره «واقعـة» أمام حريته وأفعاله، وجميع الأفعال المشتركة التي أقوم بها أنا والآخـر لن تكون إلا محاولات من جانبي لهضم موضوعيته المتعـالية بـالنسبة لي، ومحاولات من جانبه لهضم موضوعيتي المتعالية بالنسبة له.

وأخيراً فإن سارتر لم يتخل عن هذا المنهج الظاهـري في كتابـه الأخير «نقد العقل الديـالكتيكي». فهو في هـذا الكتاب يعيب عـلى الماركسيين إنهم لا ينظرون إلى الديالكتيك إلا بعد أن يكون قد جمده التاريخ في قوالب موضوعية، واستحـال بهذا إلى نتيجـة ثابتـة لآراء مسبقـة، أما الـديالكتيـك كما نفهمـه هو فينبغي أن يكـون صـانعـاً

---

(١) قام هذا الاتجاه في ألمانيا كرد فعل ضد الاتجاه الرومانتيكي السابق عليـه، والذي كان يقيم هذا كله على أساس الاعتقاد بوجود المنطق، فجاء هذا الاتجاه النفساني وقدم هذا الأسـاس السيكولـوجي الفردي كبـديل لهـذا الأخير، وتبعاً لهذا الاتجاه النفساني فقد أصبح ينظر إلى مضامين الحقيقـة والواقع عـلى أنها مجرد تمثلات ذاتية لا وجـود لها إلا بـاعتبارهـا ظواهـر سيكولوجية

والمشكلة التي واجهها هذا الاتجاه هي مشكلة موضـوعية المعـرفة الـواقع واتفاق الأفراد حولها.

للتاريخ نفسه، وينبغي أن يكون منبثقاً من السلوك الواقعي الفردي للأفراد المكونين للمجتمع، والطبقة الاجتماعية التي ينتمون إليها.

١٢ ـ إعادة الإنسان داخل الماركسية

مع ظهور كتاب سارتر «نقد العقل الجدلي» عام ١٩٦٠ وكذلك مع «سجناء الطونا» يمكننا أن نقول إن سارتر يؤكد ماضيه ويتجاوزه في الوقت ذاته وآية ذلك هو محاولة سارتر إدماج الوجودية في نطاق الماركسية. لقد اعتقد سارتر أن لكل عصر فلسفة تعبر عن مصالح الطبقة الصاعدة فيه. ولما كانت الطبقة الصاعدة في القرن العشرين هي الطبقة العمالية وكانت الماركسية هي الفلسفة المعبرة عن مصالح هذه الطبقة اعتبرها سارتر فلسفة القرن العشرين وأصبح من ثم على الفلسفة الوجودية أن تدخل في نطاقها.

من هذا المنطلق يمضي سارتر في كتابه الضخم «نقد العقل الجدلي» إلى إقامة وجودية جدلية تعطي معظم الأفكار التي جاءت من قبل في «الوجود والعدم» دلالات جدية ذات طابع جدلي. إلا أن هذا المنطلق نفسه يقرر قضية خطيرة يمكن أن تكون موضع انتقاد أساسي. هذه القضية يضعها سارتر صراحة في بداية كتابه «نقد العقل الجدلي» حين يرى أن لكل عصر فلسفته وأن وظيفة الفلسفة هي الدفاع عن الطبقة الصاعدة في هذا العصر. فبهذا ينصرف سارتر عن المعنى الأسمى للفلسفة من حيث هي بحث عن الحقيقة المطلقة وإذا كان سارتر قد رأى أن محطات الإبداع الفلسفي منذ القرن السابع عشر حتى القرن العشرين قد انحصرت في ثلاث

هي : ديكارت ولوك، ثم كنط وهيجل وأخيراً ماركس[1] فإن هذه الفلسفات لا تقتصر على التعبير عن عصرها ولا يتحتم بالتالي تجاوزها عندما تمر لحظاتها التاريخية وإذا كان حقاً أن الوجودية كما أوضحنا هي فلسفة أزمة انقضت بانقشاع الأزمة فإن هذا لا ينسحب على الديكارتية أو الكنطية أو غيرها من الفلسفات التي بقيت على مر العصور بما هي فلسفة أياً كان تأثرها بالعوامل الاجتماعية والتاريخية.

لكن سارتر يربط بين نشأة المذهب الفلسفي وبين الحركة العامة للمجتمع ففي عصر النبالة المستمدة من الوظيفة وعصر الرأسمالية التجارية وبورجوازية رجال القانون والتجارة والبنوك كانت هذه الطبقة تعي ذاتها خلال الديكارتية ثم مر قرن ونصف حين بدأت المرحلة الأولية للنهضة الصناعية فظهرت بورجوازية أصحاب المصانع والمهندسين والعلماء تكتشف ذاتها بشيء من الغموض في صورة الإنسان الكلي الذي تعرضه الكنطية[2] وسجل لنا سارتر أنه في الربع الأول من القرن العشرين كان الاتجاه الفكري السائد في الجامعات معارضاً للماركسية إلى حد أنه لم يكن من حق الطلبة قراءة مؤلفات كارل ماركس إلا بغية دحضها. بل إن الخوف من فكرة الجدل امتد إلى الابتعاد عن معرفة هيجل وهكذا نشأ جيل سارتر جاهلاً بالمادية التاريخية أما سارتر وهو فيلسوف الحرية فقد أراد منذ البداية أن يطلع على الأفكار في مصادرها

(١) Jean-Paul Sartre Critique de la Raison Dialectique (Ed. Gallimard, Paris 1960, p.57.

(٢) Critique de la Raison Dialectique, p.150.

الأصلية فعمد إلى قراءة «رأس المال» و«الإيديولوجية الانمائية» ولكن لم يتحقق له من قراءة هذه الكتب ما تحقق لـه عندمـا التفت طبقات العمال التي تحيـي الماركسية ورأى كيف تتجسد فيها أفكـار ماركس. فهذا الالتقاء بين الفكرة والتجربة هـو الذي أدى بسـارتر إلى الفهم الذي يعني التغير ويعني تجاوز الإنسان لنفسه[1].

والواقع أن التغير والخروج من الـذات للالتحـاق بالآخـرين وبالتاريخ إنما يشكل أكبر جهد يبذله سارتر في «نقد العقل الجدلي». ذلك أن العقل الجـدلي ليس سوى حـركة التـاريخ نفسهـا في سياق تكونها وفي وعيها لذاتها وشعورها باتجاهها وقد كـان سارتـر من قبل مكتفيـاً بالإطـار الأنـطولـوجي الخـالص الـذي يقتصر عـلى تفسـير الظواهر البشرية تفسيراً ذاتيـاً. هذا الإطـار الأنطولـوجي بقي قائـماً وظلت الفلسفة الوجودية محتفظة بدفعتها لأن الماركسية قد توقفت أو بالأحرى كما يقول سارتر قد انفصلت فيها النظرية عن العـمل وكان من نتائج هذا الانفصال أن تحجرت الماركسيـة وانغلقت على نفسهـا فـاختلفت من ثم عن المـاركسيـة الأصليـة بمـا تتسم بـه من مـرونـة وتفتح.

يأخذ سارتر إذن عـلى الماركسيـة المعاصرة انغـلاقها وتجمـدها ويـرى أن لهذا التجمـد علامـات تدل عليـه. من هـذه العـلامـات الحكم على الواقع من خلال أفكـار ومبادىء مسبقـة إلى حد اعتبـار الواقع نفسه على خطأ أو ضد الثورة حين لا يجيء متفقاً مع الفكرة. يقـول سارتـر في مثال طـريف: «إذا كان خط مـترو بودابست شيئـاً

---

(١) Ibid., p.23.

واقعياً في رأس راكوزي Rakosi وكانت الأرض لا تسمح بعمل نفق فيها فإن الأرض تكون عندئذ ضد الثورة»[1]. كذلك من علامات التجمد إغفال الماركسية المعاصرة للإنسان في بعده الوجودي ورده إلى مجرد شيء إنها تطلق اسم المادية الجدلية على ما تدعيه للطبيعة من جدل يحيل الإنسان إلى معطى مادي خاضع للضرورة العمياء لذلك يقول سارتر إن الماركسية المعاصرة تميل إلى استبعاد السائل من مجال البحث وإلى أن تجعل من المستدل موضوع معرفة مطلقة[2] فهي علم للإنسان أو هي أنثروبولوجيا لا إنسانية لأنها أسقطت من اعتبارها الإنسان ذاته الذي هو أساس كل تفسير واكتفت بالنظر إلى عامل واحد في تفسير الظواهر الاجتماعية وهو العامل الاقتصادي.

وما يأخذه سارتر من جمود وعقم على الماركسية المعاصرة يتمثل بصفة خاصة في انحصار الماركسيين في نطاق مجموعة من التصورات دون نظر إلى الوقائع ودون العودة إلى التجربة القائمة وأدى بهم هذا الانغلاق داخل الإطار التصوري إلى أن يغفلوا عن الواقع وعما يقوم بين عملية الإنتاج وبين التجربة من وسائط. لهذا كله يرى سارتر أن الماركسية المعاصرة تحولت إلى ميتافيزيقا دوجماتية[3] غير قابلة للتحقق لأنها تغفل الجزئي أو الفردي مكتفية بالكلي المجرد وتسقط من حسابها العيني أو المحسوس فلا تبلغ مرحلة الفهم Comprehension ذلك أن الغاية عند سارتر ليست

---

(١) Critique de la Raison Dialectique p.25.

(٢) Ibit., p.107.

(٣) Critique de la Raison Dialectique, p.110.

هي تفسير الإنسان وإنما هي فهمه ولأجل إمكان هذا الفهم لا بد من الاعتماد على منهج التحليل النفسي وعلى مناهج الدراسات الاجتماعية وبذلك تربط بين الفردي والكلي أي بين الإنسان والإطار الاجتماعي الذي يعيش فيه بجميع جوانبه المادية والحضارية والتاريخية.

وإذا كان سارتر قد أخذ على الماركسية المعاصرة قولها بوجود جدل في الطبيعة وإغفالها الإنسان في بعده الوجودي فإن سارتر يذهب إلى أن الماركسية الحقيقية هي المادية التاريخية حيث التفسير الصحيح لحركة التاريخ. ففي المادية التاريخية لا يكون التاريخ جملة أحداث متفرقة وإنما هو حركة تجميع أو شمول Totalisation تكون دائماً في طريقها إلى التحدد دون أن تبلغه إطلاقاً. فهو شمول متطور بصفة دائمة يتسم بالحركة الدائبة والصراع المستمر وهذا هو جدل التاريخ. بيد أن جدل التاريخ لا ينطوي عند سارتر على جبرية تلزم الإنسان بالخضوع لها. هذا ما تذهب إليه الماركسية المعاصرة حين تعتبر التاريخ قوة خارجية ليس في إمكان الإنسان سوى الخضوع لها. أما سارتر فيرى أن الماركسية الأصلية على نحو ما عبر عنها كارل ماركس تذهب إلى أن الإنسان يصنع التاريخ وهو إذ يفعل ذلك يستند إلى مواقف سابقة متباينة فهناك إذن علاقة بين الإنسان وبين المواقف أو الظروف المحيطة. ويرى سارتر أن هذه العلاقة تتجلى في فعل الإنسان وفيما يحدثه هذا الفعل من تغيير.

فالإنسان يعمل في المادة وعمله هذا يستوجب أن يستحيل هو بمعنى من المعاني إلى مادة ويستتبع أن تستحيل المادة بموجب هذا العمل إلى أدوات بشرية. ومعنى هذا أن هناك تبادلاً جدلياً بين

الإنسان والمادة بحيث يمكن القول ان في الإنسان من المادية بقدر ما فيه من بشرية.

ولئن كان سارتر قد وقف من قبل في كتابه «الوجود والعدم» عند اعتبار الإنسان مشروعاً أي انفصالاً عما هو كائن واتجاهاً نحو ما لم يكن بعد فإنه قد مضى في «نقد العقل الجدلي» إلى اعتبار هذا المشروع فلا تعود قيمته إلى ما يحدثه من تغيير فسارتر إذن يتحول هنا عن معنى الفعل بالإطلاق Le Faire إلى معنى العمل بالتحديد La Praxis أعني العمل الإنتاجي الذي يهدف إلى إشباع احتياجات الإنسان.

وبعبارة أخرى إنه يتحول عن الحرية العفوية المطلقة إلى حرية كائن اجتماعي تاريخي يحيط به وسط مادي ويعمل في هذا الوسط بالتغيير. ومعنى هذا أن سارتر يترك المنظور المثالي ـ منظور الحرية المطلقة ـ ليتحدث عن حرية «محددة بحرية» بحيث تكون في كل واحد «بتراً مقبولاً» ويعترف سارتر بأن الوجودية إذاً تقتصر على دراسة الموجود البشري في نطاق القطاع الأنطولوجي فإن من المسلم به أنها تثير مسألة علاقاته الأساسية مع جملة الأنظمة الأخرى التي نجمعها تحت اسم الأنثروبولوجيا[1] فلا بد إذن من استيعاب الظروف المادية والاقتصادية ومختلف العوامل التاريخية والاجتماعية والحضارية فهذه كلها تشكل الوسط الذي يتأثر به الإنسان ويعمل على تجاوزه ومع استيعاب هذه الظروف والعوامل يعتقد سارتر أنه يذيب الوجودية بقطاعها الأنطولوجي داخل الماركسية الأصيلة ماركسية كارل ماركس وإذا كنا نقول إن الماركسية الأصيلة هي

---

(١) Critique de la Raison Dialectique, p.104.

المادية التاريخية فذلك من حيث أن المادية التاريخية تعني الفعل الإنساني في علاقته مع العالم وعلاقته مع الآخرين.

وإعادة الإنسان داخل الماركسية الأصيلة يؤدي إلى وضع الأسس لأنثروبولوجيا حضارية حقيقية تبرز حضور الحرية بوصفها تجاوزاً في قلب الإطار الزمني الشامل للتاريخ. إن سارتر يرى أن امتياز الإنسان يكمن في المكانة التي يشغلها في هذا العالم وذلك لأنه الموجود الذي يمكنه أن يعيش تاريخياً ما ينتاب المجتمع من تقلبات أي أنه يتحد دون انقطاع عن طريق عمله الخاص خلال ما يثار من تغيرات. وهذا التعريف للإنسان هو بالضرورة تعريف بعدي Aposteriori بمعنى أنه يجيء بعد التجربة، تجربة أن يكون للمجتمع تاريخ، ثم يمكن بعد ذلك أن ينسحب على مجتمعات بلا تاريخ[1] ومعنى هذا أن المعرفة الإنسانية تتحقق أول الأمر كمعرفة عملية ثم تكون بعد ذلك معرفة نظرية لكنها لا تقف عند هذه المرحلة وإلا بقيت تصورية فارغة بل هي تعود إلى الواقع الفعلي.

ويرى سارتر أن في هذا الربط بين الواقع والتصور تلتقي الوجودية بالماركسية فعندئذ تتخذ الفلسفة من الإنسان ومن التحديدات المحسوسة لحياته الدعامة الحقة والموضوع الأساسي للدراسة فتجنب بذلك ما تفتقر إليه النظرية الماركسية من أساس أنطولوجي صميم هو الافتقار الذي يطلق عليه سارتر اسم «فقر دم شامل»[2] وعندئذ أيضاً لا تغفل الفلسفة البعد التاريخي الاجتماعي بكل ما ينطوي عليه من مواقف اقتصادية وصراع طبقي وعلاقات

---

(١) Critique de la Raison Dialectique p. 103-104.

(٢) Ibid., p.109.

بشرية جدلية لهذه كلها تدخل في إطار حضاري وتشكل عناصر جوهرية من عناصر موقف الإنسان.

وكما يعيب الماركسية «فقر الدم» يؤخذ عليها اقتصارها على المنهج النقدي التركيبي. إن هذا المنهج ينطوي على خطورة تتمثل في استخدامه فالماركسيون يستخدمونه لتأسيس الحقيقي على نحو قبلي ويستخدمه السياسيون لإثبات أن ما حدث كان ينبغي أن يحدث على هذا النحو. فهو منهج يقتصر على العرض ولا يتيح الكشف عن شيء وفي حدوده نعرف مقدماً ما يجب أن نعثر عليه[1] أما سارتر فيتابع منهجاً كشفياً هو المنهج التقدمي الارتدادي Progressive-regressive في آن واحد، تقدمي لأننا نتجه نحو النتيجة الموضوعية وارتدادي أو تراجعي لأننا نصعد نحو الشرط الأصلي[2] فهو مثلاً يحدد على نحو تقدمي السيرة الشخصية بالتعمق في العصر ويحدد العصر بالتعمق في السيرة الشخصية وهو لا يسعى إلى القيام بعملية دمج فوري لاثنين وإنما يستبقيهما منفصلين إلى أن يتم الاحتواء المتبادل بينهما بنفسه ويضع نهاية مؤقتة للبحث[3].

والواقع أن كل ما يقوله سارتر بصدد المنهج ينبع من اتفاقه مع المادية التاريخية. فإذا أردنا تصور التفاصيل في المنهج التحليلي التركيبي أو الارتدادي التقدمي لزم الاقتناع بأن نفي النفي يمكن أن يكون إثباتاً وأن الصراعات - داخل الشخص أو الجماعة هي محرك التاريخ وأن كل لحظة في أي سلسلة يلزم فهمها ابتداءً من لحظة

---

(١) Ibid., p.86.

(٢) Ibid., p.97.

(٣) Critique de la Raison Dialectique, p.87.

أصلية وأنها لا ترد إليها وأن التاريخ يقوم في كل لحظة بعمليات تجميع دائبة[١] فالعوامل التي يلزم عنها مجتمعة في وحدة تطورها حادثة معينة هي عوامل متعددة ومستقلة ويعطينا سارتر مثلاً على هذا ما يأخذه المؤرخ جورج لوفيفر g. Le Febvre على جوريس Jaures من إرجاع أحداث الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ إلى سبب واحد وبسيط هو قوة البورجوازية التي بلغت نضجها. إن لوفيفر يرى أن الثورة الفرنسية قد اقتضت تآزراً فذاً غير متوقع بين أسباب متعددة ومتنوعة بعضها مباشرة وبعضها عميق. وهو يخلص إلى أن صعود الطبقة الثورية ليس بالضرورة السبب الوحيد لانتصارها وليس حتى أن يأتي هذا الانتصار فجأة أو أن يأخذ أشكالاً عنيفة. لقد أشعل الثورة أولئك الذين قضت عليهم لا أولئك الذين أفادوا منها.

وإذا كان سارتر يتفق مع لوفيفر فيما يأخذه على جوريس من تبسيط للتاريخ ويرى أن السياق التاريخي تتداخل فيه الصدفة والاحداث التاريخية في تركيب أكثر اتساعاً وأعقد تشابكاً فإن سارتر يرى أن المسألة لا تتعلق بالبرهنة على أن هذه التركيبات ممكنة وإنما بإثبات أنها لازمة وبأن على العالم أن يتخذ في جميع الحالات وفي كل المستويات اتجاهاً شاملاً جامعاً لما يدرسه[٢].

وأهم ما في دراسة لوفيفر هو نظرته الجدلية التي ترى في التاريخ حركة تجميع دائبة. وهذا يعني في مجال الإجابة على تساؤلات سارتر أن التاريخ واحد وأنه يخضع لقوانين متباينة وأن

(١) Ibid., p.195.

(٢) Critique de la Raison Dialectique, p.116.

الالتقاء العرضي للعوامل المستقلة يمكن أن ينتج حادثة معينة وأن الحادثة يمكن أن تتطور بدورها بموجب خطط مجمعة تلاثمها[١] وبعبارة موجزة إن لوفيفر يرفض التفسير الواحدي لا لأنه كذلك وإنما لأنه يبدو له قبلياً.

والتفسير القبلي هو موضع ريبة وحذر ليس فحسب في الدراسات التاريخية وإنما ثمة ما يبرر التحرز منه كذلك في مجال الدراسات الاجتماعية وفي مجال الأنثروبولوجيا التجريبية، فقد بين جورفيتش M. Gurvitch أن الظواهر الاجتماعية تأتي في التجربة بمثابة جدل هو نفسه نتيجة تجريبية[٢].

وفي مجال الأنثروبولوجيا التجريبية يبين سارتر أن هذا التحرز هو الشرط الذي يسمح للماركسية الحية بأن تندمج فيها الأنظمة التي بقيت حتى الآن خارجها بيد أن قوام هذا الاندماج أن نكشف ثانية تحت الحتمية الكلاسيكية لمجالات معينة ارتباطها الجدلي مع الكل أو أن نبين إذا كان الأمر يتعلق بسياق جدلي أن هذا الجدل المحلي هو تعبير عن حركة أعمق وشاملة وهذا يعني في نهاية الأمر أن نعود إلى ضرورة إقامة الجدل كمنهج كلي وكقانون كلي للأنثروبولوجيا وليست المادية الجدلية استقراءً علمياً. إن ما نتحقق منه في التجربة أياً كان عدد الارتباطات التي يمكن استقراؤها فإنه لا يكفي لإقامة المادية الجدلية ذلك أن التعميم هنا في اتساعه اللامتناهي يتميز جذرياً عن الاستقراء العلمي[٣].

---

(١) Ibid., p. 116.

(٢) Ibid., p.117.

(٣) Ibid., p.117- 118.

ويرى سارتر أن الماركسية تعاني من أزمة تتمثل في امتناع البرهنة على المبادىء بموجب نتائجها إلا أن المادية التاريخية بصفة خاصة تتسم بطابع متناقض: فهي الحقيقة الوحيدة للتاريخ وهي في الوقت نفسه عدم تحدد كامل الحقيقة فالفكر الشامل قد أسس كل شيء ما عدا وجوده الخاص لقد انتقلت إليه عدوى النسبية التاريخية التي جاء بها دائماً. فلم يبين حقيقة التاريخ متحددة بذاتها ومحددة طبيعتها ومداها خلال المغامرة التاريخية وفي التطور الجدلي للعمل وللخبرة الإنسانية، وبعبارة أخرى لا نعرف ماذا تعني دعوى المؤرخ الماركسي بأنه يقول الحقيقة وليس ذلك لأن مضمون ما يدعيه كاذب بل لأنه لا يملك معنى الحقيقة وهكذا تمثل لنا الماركسية بوصفها كشفاً للوجود وفي الوقت عينه بوصفها تساؤلا عن مدى هذا الكشف يبقى ملحاً بغير إجابة.

ولا يجوز المقارنة هنا بعلماء الطبيعة الذين لا يعنيهم أن يكتشفوا أساس استقراءاتهم لأن الأمر عندهم يتعلق بمبدأ عام وصوري. فهناك علاقات دقيقة بين الوقائع وهذا يعني أن الواقعي معقول أما في مجال النشاط الإنساني فإن العمل La Praxis لا يؤكد على نحو دوجماتي أن للواقع معقولية مطلقة إذا قصد بذلك أن الواقع يذعن لنسق محدد من المبادىء والقوانين الأولية وإنما الواقع دائما يتجلى بطريقة يمكن أن نقيم بها وخلالها نوعاً من المعقولية المؤقتة وهي معقولية في حركة دائمة ومعنى هذا أن العقل الإنساني يقبل كل ما تقدمه التجربة ويجعل تصوره للمنطق وللمعقولية تابعاً للمعطيات الواقعية التي تتكشف خلال أبحاثه[١].

---

(١) Critique de la Raison Dialectique, p.118-119.

والجدل النقدي الذي يقول به سارتر هو منهج للمعرفة بمعنى أن المعرفة تمضي في سياق جدلي وهو في الوقت نفسه حركة في الموضوع بمعنى أن حركة الموضوع الواقعي أياً كان هي ذاتها حركة جدلية والحركتان الجدليتان ليستا إلا واحداً. فالجدل النقدي يرفض إذن العقل التحليلي البحث على نحو ما كان سائداً في القرن السابع عشر أو هو بالأحرى يجعل منه اللحظة الأولى في عقل تركيبي وتقدمي وهو بذلك يتجنب التصورية ويعرف العالم على النحو الذي تكون معه المعرفة الجدلية ممكنة فيوضح في آن واحد حركة الواقع وحركة أفكارنا[1].

بهذا يمكن القول إن العقل الجدلي هو نمط من العقلية وفي الوقت عينه نمط من التجاوز لكل أنماط العقلية وبهذا أيضاً يمكن القول إن سارتر يتجنب كلا من الدوجماتية الهجلية والدوجماتية الماركسية إنه يتجنب الدوجماتية الهجلية التي تكمن في مثاليتها فعند هيجل ليس الجدل في حاجة إلى تقديم الأدلة عليه وإنما هو يتخذ من نهاية التاريخ حيث تكون عملية التجميع قد تمت، يتخذ منها لحظة إصدار الحكم وكذلك عند هيجل حركة الوجود وسياق المعرفة هما شيء واحد، فالجدل التصوري القائم على علاقة التناقض هو جدل منطقي كما نجده في كتابه «علم المنطق» وهو في الوقت عينه جدل واقعي يصف أنماط الصراع الذي يحدث في العالم كما نجده في كتابه «فينومنولوجيا الروح» والنتيجة الحتمية لذلك هي التوحيد بين

---

(١) Critique de la Raison Dialectique, p.119.

المعرفة وبين موضوعها. فالوعي هو وعي بالآخر كما أن الآخر هو الوجود المغاير للوعي[1].

وإذا كان امتياز ماركس وأصالته يعودان إلى أنه قد دحض هيجل وأثبت أن التاريخ في حركة دائبة وأن الوجود لا يرد إلى المعرفة كما أنه قد أراد في الوقت نفسه أن يبقي على الحركة الجدلية في الوجود وفي المعرفة وهو أمر يرى سارتر أنه صحيح من الناحية العملية فإن سارتر يأخذ على الماركسيين المعاصرين أنهم أنكروا على الفكر ذاته كل نشاط جدلي وأذابوه في الجدل الكلي إنهم ألغوا الإنسان إذا قاموا بتفتيته في الكون[2].

ويرى سارتر أن الماركسية قد أمكنها على هذا النحو أن تبدل الوجود بالحقيقة فلا تعود بالتالي هناك أي معرفة بالمعنى الدقيق إذ لا ينكشف الوجود على أي نحو كان وإنما يتطور تبعاً لقوانينه الخاصة. وهكذا يكون جدل الطبيعة هو الطبيعة بغير الإنسان ولا تعود الحاجة لليقين والمعايير قائمة بل تنفي المعرفة مع عدم وجود الإنسان لأن المعرفة في أي صورة كانت إنما هي علاقة معينة بين الإنسان والعالم الذي يحيط به فإذا لم يوجد الإنسان اختفت هذه العلاقة[3].

ومعنى هذا أن الماركسية تجعل الإنسان موضوعاً من موضوعات العالم وتنكر جدل الفعل. فلا يبقى سوى جدل الطبيعة الذي هو محاولة لتنظيم الوقائع وهذه المحاولة التي تريد للعالم أن

---

(١) Ibid., p.121.

(٢) Ibid., p.123.

(٣) Critique de la Raison Dialectique, p.124.

ينكشف بذاته من دون أن يكون ذلك لأي إنسان ـ لأن الإنسان من حيث هو ذات قد انتفى فيها ـ يطلق عليها سارتر المادية الجدلية من الخارج أو المتعالية.

وإذا كان سارتر قد بين في كتابه «نقد العقل الجدلي» الذي صدر عام ١٩٦٠ أن تصور المادية على النحو الذي انتهت إليه الماركسية المعاصرة حين أنكرت جدلية العقل ليس هو المادة في ماركسية ماركس الأصيلة فإنه قد نبه إلى هذا الفارق بين التصورين منذ وقت مبكر وذلك حين أورد في مقاله عن «المادية والثورة» عام ١٩٤٦ نص ماركس الشهير: «إن التصور المادي للعالم يعني ببساطة تصور الطبيعة على ما هي عليه دون أي إضافة غريبة».

وكتب في الهامش يقول: «إنني أورد هنا هذا النص على نحو ما هو مستخدم اليوم».

لقد كتب سارتر هذا المقال عام ١٩٤٦ وقدم إليه حين نشره في كتابه «مواقف الجزء الخامس» بقوله... إن نقدي لم يكن يتعلق بكارل ماركس إنه موجه نحو الماركسية المدرسية».

فالماركسية المعاصرة ـ وهي التي أسماها سارتر المدرسية تشبيهاً لها بالدوجمائية المدرسية في العصور الوسطى ـ هي التي تصورت الإنسان في قلب الطبيعة موضوعاً من موضوعاتها يتطور تحت أبصارنا وفقاً لقوانين الطبيعة أي كمادية خالصة تحكمها القوانين الكلية للجدل. وموضوع الفكر هو الطبيعة على نحو ما هي عليه ودراسة التاريخ تخصيص له. فينبغي متابعة الحركة التي تولد الحياة ابتداءً من المادة وتولد الإنسان ابتداءً من الصور الأولية للحياة وتولد التاريخ الاجتماعي ابتداءً من الجماعات البشرية الأولى. هذا التصور

يمتاز بأنه يتجنب المشكلة فهو يقدم الجدل تقديماً أولياً ودون تبرير باعتباره قانوناً أساسياً للطبيعة. إنه يفرض الجدل كأمر خارجي أو كقانون مجرد وكلي للطبيعة.

هكذا تستبعد الماركسية المعاصرة من العالم «الإضافة الغريبة عنه» التي ليست إلا الإنسان المشخص الحس بعلاقاته البشرية وأفكاره الصحيحة أو الباطلة وأفعاله ومقاصده الحقيقية وتقيم مكانه موضوعاً مطلقاً كأن الماركسي المعاصر يتخذ وجهة النظر الإلهية - رغم إنكاره لوجود الله - ويتأمل منها مشهد العالم والإنسان كإحدى موضوعاته فهو يقع ثانية في المثالية الدوجماتية ومن هذا الموقف المثالي يفرض الجدل على الطبيعة ولن يجد من الوقائع ما يتيح له تحقيق هذا الغرض. إن الأمل هنا يماثل مقولات العقل التي رأى كانط أنها تحكم التجربة دون أن يمكن لأي تجربة أن تبررها(١).

وهنا ينبه سارتر إلى لبس هام توقعنا فيه اللغة. ذلك أن الألفاظ تعني أحياناً الموضوعات ذاتها وتعني أحياناً أخرى تصوراتنا عن الموضوعات. فالماركسي المعاصر يتكلم في الواقع عن فكرة المادة وهو من ثم يقع في المثالية المادية idealisme materialiste التي هي مادية في ذاتها وتختلف عن المادية الواقعية Materialism rediste.

إن ما يقابل المثالية هو هذه المادية الواقعية حين تكون الفكرة عن إنسان قائم في العالم تعترضه كل القوى الكونية ويتحدث عن العالم المادي بوصفه ما ينكشف تدريجياً خلال العمل La Praxis وفي موقف أما الماركسي المعاصر فهو كما يقول سارتر يذهب إلى مثالية

---

(١) Critique de la Raison Dialectique p.126.

تسرق من العلم الكليات لتشير بها إلى بعض أفكار ذات محتوى فقير للغاية[١]. بيد أن ما يهمنا هو أننا حينما نطرد حقيقة الكون بوصفها عملاً من أعمال الناس فإننا نجدها ثانية في الكليات ذاتها التي نستخدمها كموضوع لوعي مطلق ومكون. وهذا يعني أننا لا نفلت من مشكلة الحق والفكرة المحورية التي تلزم عن المثالية الدوجماتية ترى الماركسية المعاصرة هي أن الجدل يصبح مفروضاً على الإنسان دون أن يكون لدى الإنسان إمكانية معرفته.

إن الإنسان يصبح موضوعاً أعني جزءاً من الطبيعة ليس في إمكانه أن يعي ذاته أو يعي الطبيعة وإذا كانت الطبيعة تخضع لقانون هو قانون الجدل فإن القانون لا يتمخض بذاته عن المعرفة به وإنما الأمر على العكس من ذلك فإذا كنا نخضع للقانون على نحو سلبي فإنه يحول موضوعه إلى سلبية وينزع عنه بالتالي كل إمكانية لتجميع تجاربه العديدة في وحدة تأليفية كذلك إن الإنسان المتعالي الذي يتأمل القوانين من مستوى العمومية حيث يتخذ موضوعه لا يستطيع أن يدرك الأفراد. لذلك يرفض سارتر كلا التصورين عن الفكر. فليس الفكر أمراً سلبياً هو مجرد انعكاس مؤجل لعلل خارجية وليس هو فكراً إيجابياً يطل على العالم من الخارج فلا يجد فيه ذاته. ومع هذا الرفض يرى سارتر أن العقل الجدلي ينبغي كي يكون أمراً معقولاً أن يزود نفسه بأسبابه الخاصة.

وبناء على ذلك ينظر سارتر فيما يقوله إنجلز عن «أهم قوانين التاريخ الطبيعي والتاريخ الاجتماعي» وهي: قانون استحالة الحكم

---

(١) Critique de la Raison Dialectique, p.126.

إلى كيف وبالعكس وقانـون تفسير الامتـداد وقانـون نفي النفي فإذا كان انجلز قد أخـذ على هيجـل أنه فـرض على المـادة هذه القـوانين كقوانين للفكر فإن سارتر يأخذ على انجلز أنه فعل نفس الشيء حين ألزم العلوم بإثبـات عقل جـدلي اكتشفه هـو في العالم الاجتـماعي. حقيقـة إن في العالم التـاريخي والاجتماعي عقـلاً جدليـاً ولكن انجلز حين نقله إلى العالم «الطبيعي» ونقشه فيه عنوة فإنه بهذا قد نـزع عنه معقوليته ولم يعد جدلاً إنسـانياً أي كـما يقول سـارتر «جـدلاً يصنعه الإنسـان إذ يصنع ذاته»[1].

وليس يعني هذا أن سارتر ينكر وجـود روابط جدليـة في قلب الطبيعة الجامدة وإنما هو يرى أن هذا أمر يفوق مجال العلم في حالتـه الراهنة ولا يمكن إثبـاته أو إنكـاره فينبغي الاقتصار إذن عـلى المادية الجدلية من حيث هي مادية تاريخية أي من حيث هي مـادية واحـدة تنبع من الباطن نصنعها ونعانيها كما نعيشهـا ونعرفهـا وليس لها من حقيقة إلا في حدود عالمنا الاجتماعي.

من هذا يخلص سارتر إلى رفض دعوى انجلز الذي اعتقد أنه يمكنه أن يستمد قوانين الجدل من الطبيعة بطرق غير جدلية كالمقارنة والمماثلة والتجريد والاستقراء ذلك مرفـوض عند سـارتر لأن العقـل الجدلي إنما هو كل ويجب أن يتأسس بنفسه أعني على نحو جدلي[2].

---

(١) Critique de la Raison Dialectique p.120.

(٢) Ibid., p.130.

ترجمة نص من كتاب جان پول سارتر
نقد العقل الجدلي[1]
الجزء الأول
نظرية المجموعات العملية
مسائل منهجية
(من صفحة ١٠١ إلى صفحة ١١١)

لقد تأدى لبعض الأيديولوجيين منذ كيركجارد في محاولتهم التمييز بين الوجود والمعرفة إلى أن يصفوا على نحو أفضل ما يمكن أن نسميه «المنطقة الأنطولوجية للموجودات» ومن المسلم به دون استباق الحكم بموجب معطيات علم النفس الحيواني وعلم النفس البيولوجي أن الحضور ـ في ـ العالم الذي يصفه هؤلاء الأيديولوجيون يسم قطاعاً من العالم الحيواني وربما يصف جملة هذا القطاع، ولكن الإنسان يشغل بالنسبة لنا مكاناً متميزاً في هذا الكون الحر

أولاً: لأنه يمكنه أن يكون تاريخياً أي أن يعرف دون انقطاع بواسطة البراكسيا الخاصة به خلال التغيرات التي يعانيها أو التي تثار واستبطانها ثم التصدي ذاته للعلاقات المستبطنة ولأنه بعد ذلك يتميز متصفاً بأنه الموجود الذي هو نحن وفي هذه الحالة يجد السائل أنه هو نفسه بالضبط المسؤول أو إذا فضلنا أن الحقيقة الإنسانية هي الموجود الذي يثار في وجوده إشكال وجوده. ومن المسلم به أن هذا

---

(١) أصدرته دار جاليمار عام ١٩٦٠.

«الموجود ـ موضع ـ التساؤل» يجب أن يعتبر نفسه بوصفه تحديداً للبراكسيا وأن المعارضة النظرية لا تتدخل إلا باعتبارها لحظة مجردة من السياق الشامل وفضلاً عن ذلك فإن المعرفة ذاتها هي بالإكراه عملية، فإنها تغير المعروف لا بمعنى العقلانية الكلاسيكية ولكنها كالتجربة في الفيزياء الصغرى تحول بالضرورة موضوعها.

وإذ نقتصر على أن ندرس في القطاع الأنطولوجي هذا الموجود المميز (مميز بالنسبة لنا) الذي هو الإنسان فمن المسلم به أن الوجودية تضع هي نفسها مسألة علاقاته الأساسية مع جملة الأنظمة التي نجمعها تحت اسم الأنثروبولوجيا. وبالرغم من أن مجال الوجودية التطبيقي هو نظرياً أوسع فإنها عين الأنثروبوجيا من حيث انها تسعى لأن تعطي لنفسها أساساً لنلاحظ في الواقع أن المشكلة هي نفسها التي كان يعرفها هوسرل بخصوص العلوم بصفة عامة فالميكانيكية الكلاسيكية مثلاً تستعمل المكان والزمان بوصفها أوساطاً متجانسة ومتصلة ولكنها لا تتساءل عن الزمان ولا عن المكان ولا عن الحركة وعلى نفس النحو ان علوم الإنسان لا تتساءل عن الإنسان فهي تدرس تطور الوقائع الإنسانية وعلاقاتها ويبدو الإنسان كوسط له دلالة (يتحدد عن طريق الدلالات) تتكون فيه وقائع خاصة (بناءات مجتمع ما وجماعة ما وتطور مؤسسات إلخ.) وهكذا افترضنا أن التجربة قد أعطتنا المجموعة الكاملة للوقائع الخاصة بجماعة أياً كانت وأن الأنظمة الأنثروبولوجية قد أعادت ربط هذه الوقائع بواسطة علاقات موضوعية ومجردة بصرامة فإن «الحقيقة الإنسانية» لم تعد في متناولنا من حيث هي كذلك أكثر مما في متناولنا المكان الخاص بالهندسة أو الميكانيكا بموجب هذا السبب الأساسي

وهو أن البحث لا يهدف إلى كشفه وإنما إلى إقامة قوانين وإلى إيضاح علاقات وظيفية أو مدارج.

ولكن في الحدود التي ترى فيها الأنثروبولوجيا في لحظة معينة من تطورها أنها تنكر الإنسان (عن طريق الرفض المنهجي للتجسيم) أو أنها تفترضه (كما يفعل الاتنولوجي في كل آن) فإنها تعلن ضمناً أنها تعرف ما هو وجود الحقيقة الإنسانية وما بين الاتنولوجي وعالم الاجتماع الذي لا يكون التاريخ في الأغلب بالنسبة له سوى الحركة التي تفسر نظام الخطوط وبين المؤرخ الذي يكون الاستمرار ذاته للبناءات بالنسبة له هو التغير الدائم، من فارق جوهري وتعارضي إنما يستمد أصله لا من تنوع المناهج[1] بقدر ما يستمده من تناقض أكثر عمقاً يمس المعنى ذاته للحقيقة الإنسانية وإذا كانت الانثروبولوجيا يلزم أن تكون كلاً منظماً فإنه يجب عليها أن تتخطى هذا التناقض الذي لا يكمن أصله في المعرفة وإنما في الواقع ذاته، وأن تقوم بذاتها كأنثروبولوجيا بنائية وتاريخية.

وعملية التكامل هذه تكون سهلة إذا أمكننا أن نضع شيئاً ما مثل الماهية الإنسانية إي مجموعاً ثابتاً للتحديدات يمكننا ابتداءً منها أن نعين مكاناً محدداً للموضوعات المدروسة ولكن الاتفاق تام بين معظم الباحثين بصدد هذه النقطة من أن تنوع الجماعات منظوراً إليها من وجهة نظر متزامنة، وتطور الخصائص اللغوية للمجتمعات يمنع إقامة الأنثروبولوجيا على معرفة تصورية ويكون من المستحيل العثور على «طبيعة إنسانية» مشتركة للموريا - مثلا - وللإنسان

---

(١) في الأنثروبولوجيا العقلية يمكن أن تكون متسقة ومندمجة.

التـاريخي لمجتمعاتنـا المعاصرة ولكن عـلى العكس من ذلك يقـوم أو يمكن أن يقوم تواصل حقيقي ، وفي مواقف معينة ، فهم متبادل بـين مـوجودات متـمايزة عـلى النحو (مثـلا بين الانثـولوجي وبـين صغار الموريا الذين يتكلمون عن إحـدى مقدسـاتهم) ولكي تأخـذ حركـة الأنثروبولـوجيا في الاعتبـار هاتـين السمتين المتعـارضتين (لا تـوجد طبيعـة مشتركـة والتواصـل ممكن دائماً) فـإنها تثير من جـديـد وتحت صورة جديدة «أيديولوجيا» الوجود وهذه في الواقع تعتـبر أن الحقيقة الإنسانية في النطاق الذي تضع نفسـها فيه تفلت من المعرفـة المباشرة إن تحديات الشخص لا تظهر إلا في مجتمع ينشأ دون انقـطاع بتعيين عمل لكل واحد من أعضائه ورابطة بإنتاج عمله وعلاقات إنتاج مع الأعضاء الآخرين وبتعيـين الكل في حـركة دائمـة للتجميع . ولكن هذه التحديدات ذاتها يدعمها ويستنبـطها ويحيـاها(قبـولاً أو رفضاً) مشروع شخص له سمتان أسـاسيتان : فهـو لا يمكنه بـأية حـال أن يتحـدد بواسـطة تصورات وهـو يكـون دائـماً من حيث هـو مشروعاً إنسانياً قابـلاً للفهم (عن حق إن لم يكن في الواقـع) وتوضيـح هذا الفهم لا يؤدي مـطلقـاً إلى العثـور عـلى المعــاني المجـردة التي يمكن لتنظيمها أن يعيـده إلى المعرفـة التصوريـة وإنما يؤدي إلى أن يحـدث ثانية هو نفسه الحركة الجـدلية التي تمضي من المعـطيات التي نعـانيها وتـرتفع إلى النشـاط ذات الـدلالـة هـذا الفهم الـذي لا يتميـز عن البراكسيا هو في الوقت ذاته الوجـود المباشر (بمـا أنه يحـدث بوصفـه حركة الفعـل) وأساس معـرفته غـير مباشرة للوجـود (بما أنـه يشمل وجود الآخر) .

وينبغي أن نفهم من المعـرفـة غـير المبـاشرة أنها تعني نتيجـة التـأمل في الـوجود وهـذه المعـرفـة هي غـير مبـاشرة بمعنى أن جميـع

تصورات الأنثروبولوجيا أياً كانت تفترضها دون أن تكون المعرفة ذاتها موضوعاً للتصورات وأياً كان النظام الذي نواجهه فإن أكثر معانيه بساطة لن يكون مفهوماً دون أن نفهم مباشرة المشروع الذي يضمها والسلبية كقاعدة للمشروع والتجاوز خارج الذات بالارتباط مع الآخر ـ غير ـ الذات والآخر غير الإنسان والتعدي كتوسط بين المعطى الذي نعانيه والدلالة العملية وأخيراً الحاجة كوجود خارج عن الذات في العالم لكائن عضوي عملي وعبثاً نسعى لأن نحجبه بواسطة وضعية آلية و«جشطالتية شيئية» فإنه يبقى ويدعم الحديث أن الجدل ذاته الذي لا يمكن أن يغلق موضوع تصورات لأن حركته تولدها وتفضها جميعاً، لا يبدو كتاريخ وكعقل تاريخي إلا على أساس من الوجود لأنه هو بذاته تطور للبراكسيا والبراكسيا لا يمكن بذاتها تصورها من غير الحاجة والتجاوز والشروع. إن نفس استخدام هذه الألفاظ للدلالة على الوجود في بناءات انكشافه يبين لنا أنه يقبل الإشارة إليه ولكن علاقة الإشارة بالمشار إليه لا يمكن تصورها هنا في صورة دلالة عملية فالحركة الدالة ـ من حيث ان اللغة هي في الوقت عينه اتجاه مباشر لكل واحد بالارتباط مع الآخرين وإنتاج إنساني ـ هي في ذاتها مشروع. وهذا يعني أن المشروع الوجودي سيكون في الكلمة التي تشير إليه لا بوصفه المشار إليه الذي هو من حيث المبدأ في الخارج، وإنما بوصفه أساسه الأصلي ونفس بنائه وليس من شك في أن نفس كلمة اللغة لها دلالة تصورية، فيمكن لجزء من اللغة أن يدل على أن الكل على نحو تصوري. ولكن اللغة ليست في الكلمة كالواقع الذي يؤسس كل تسمية إنها بالأحرى العكس وكل كلمة هي اللغة كلها. إن كلمة

«مشروع» تدل أصلاً على اتجاه إنساني معين (فنحن «نصنع» مشروعات) من شأنه أن يفترض الشروع والبناء الوجودي كأساس له. وهذه الكلمة من حيث هي كلمة ليست هي نفسها ممكنة إلا بوصفها تحقيقاً خاصاً للحقيقة الإنسانية من حيث هي مشروع وبهذا المعنى فهي لا تظهر بذاتها المشروع الذي يبزغ عنها إلا على نحو ما تحتفظ البضائع في نفسها بالعمل البشري الذي أنتجها وتحيله إلينا[1].

بيد أن الأمر يتعلق هنا بسياق عقلي تماما: ففي الواقع إن الكلمة بالرغم من أنها تشير على نحو تراجعي إلى فعلها فإنها تحيل إلى الفهم الأساسي للحقيقة الإنسانية في كل واحد وفي الجميع. وهذا الفهم الذي هو دائماً بالفعل يكون معطى في كل براكسيا (فردية أو جماعية) وإن كان في صورة غير منهجية وهكذا فإن الكلمات ـ حتى تلك التي لا تحاول الإحالة على نحو تراجعي إلى الفعل الجدلي الأساسي ـ تحتوي على إشارة تراجعية تحيل إلى فهم هذا الفعل وتلك التي تحاول أن تكشف على نحو صريح عن البناءات الوجودية تقتصر على الإشارة على نحو تراجعي إلى الفعل الانعكاسي من حيث إنه بناء للوجود وإجراء عملي ينجزه الوجود على نفسه. إن اللامعقولية الأصلية للمحاولة الكيركجاردية تختفي تماما ليحل محلها ما هو مضاد للتعقلية. والتصور في الواقع يتجه إلى الموضوع (سواء أكان هذا الموضوع خارج الإنسان أم فيه) ولهذا السبب بالذات يكون معرفة عقلية وبعبارة أخرى إن الانسان في

---

(١) وينبغي أن يكون هذا أول الأمر في مجتمعنا في صورة جعل الكلمة قيمة سعرية.

اللغة يشير إلى نفسه من حيث هو موضوع للإنسان ولكن في محاولته العثور ثانية على مصدر كل علامة وبالتالي كل موضوعية تعود اللغة على ذاتها لكي تشير إلى لحظات من الفهم يكون دائماً بالفعل بما أنه ليس شيئاً آخر سوى الوجود ذاته ونحن إذا أعطينا أسماء لهذه اللحظات فإننا لا نحولها إلى معرفة، بما أن هذه تخص الباطن وما سوف نطلق عليه من بعد القصور الذاتي العملي، ولكننا نعين المسار الشامل من القوة إلى الفعل بواسطة إشارات تحيل في آن واحد إلى الممارسة الانعكاسية وإلى محتوى الانعكاس المدرك ان الحاجة والسبب والمجاوزة والشروع والتجاوز تكون في الواقع كلا تركيبياً حيث تحتوي كل لحظة معينة على جميع اللحظات الأخرى.

وهكذا يمكن للإجراء التأملي ـ من حيث هو فعل مفرد وله زمن ـ أن يتكرر بغير نهاية برمته في كل سياق جدلي سواء أكان فردياً أم جماعياً.

ولكن هذا الإجراء التأملي لن تكون به حاجة لأن يتكرر وسوف يتحول إلى معرفة صورية إذا كان يمكن لمحتواه أن يوجد بنفسه وأن ينفصل عن الأفعال العينية التاريخية والمحددة بدقة بواسطة الموقف. إن الدور الحقيقي لأيديولوجيات الوجود ليس هو وصف «حقيقة إنسانية» مجردة لم توجد إطلاقاً وإنما هو تذكر الأنثروبولوجيا دون انقطاع بالبعد الوجودي للسياق المدروس إن الأنثروبولوجيا لا تدرس سوى موضوعات والإنسان هو الموجود الذي عن طريقه يكتسب الإنسان سمة التحول إلى موضوع، ولن تستحق الأنثروبولوجيا اسمها إلا إذا أبدلت بدراسة الموضوعات الإنسانية موضوعات السياقات المختلفة للتحول إلى موضوع ودورها

هو أن تقيم معرفتها على اللا معرفة العقلية والفاهمة أي ان التجميع التاريخي لن يكون ممكناً إلا إذا فهمت الأنثروبولوجيا نفسها بدلا من أن تجهل ذاتها إن فهم الذات وفهم الآخر والوجود والفعل هو حركة واحدة بعينها تؤسس المعرفة المباشرة والتصورية على المعرفة اللامباشرة والفاهمة ولكن دون أن تترك إطلاقاً ما هو عيني أي التاريخ أو بتعبير أكثر دقة هو حركة تفهم ما تعرفه هذا الذوبان الدائم للتعقل في الفهم وبالعكس الهبوط الدائم الذي يدخل الفهم في التعقل بوصفه بعداً للامعرفة العقلية في قلب المعرفة إنما هو عين ازدواج الدلالة لنظام لا يكون فيه السائل والسؤال والمسؤول سوى شيء واحد.

هذه الاعتبارات تسمح بأن نفهم بأنه لا يمكننا أن نعلن في الوقت نفسه أننا على اتفاق مع الماركسية وأن نحتفظ مؤقتاً باكتفاء الأيديولوجية الوجودية وفي الواقع ليس ثمة شك في أن الماركسية تبدو اليوم بوصفها الأنثروبولوجيا الوحيدة الممكنة التي يلزم أن تكون تاريخية وثابتة معاً وهي الوحيدة في الوقت ذاته التي تتناول الإنسان في مجموعه أي ابتداءً من مادية حالته. ولا أحد يمكنه أن يقترح عليها نقطة انطلاق أخرى لأن هذا يعني تقديم إنسانٍ آخر إليها كموضوع لدراستها ونحن نكشف داخل حركة الفكر الماركسي شقاً إلى حد أن الماركسية تميل رغماً عنها إلى حذف السائل من بحثها وإلى أن تجعل من المسؤول موضوع معرفة مطلقة والمعاني نفسها التي يستخدمها البحث الماركسي ليصف مجتمعنا التاريخي، استغلال اغتراب على تمائم تشيؤ إلخ، هي بالدقة تلك التي تميل على نحو أكثر مباشرة إلى البناءات الوجودية إن نفس معنى البراكسيا ومعنى

الجدل ـ المرتبطان على نحو لا يقبل الانفصال ـ يتعارضان مع الفكرة العقلية عن المعرفة ولكي نصل إلى النقطة الرئيسية ان العمل بما أنه إعادة تكوين الإنسان لحياته لا يمكن أن يحتفظ بأي معنى إذا كان بناؤه الأساسي ليس هو أن يشرع وابتداء من هذا النقص الذي يتعلق بالحدث التاريخي وليس بنفس مبادىء المذهب، يجب على الوجودية في قلب الماركسية وانطلاقاً من نفس المعطيات ومن نفس المعرفة أن تحاول بدورها وليكن هذا بصفة تجربة التفسير الجدلي للتاريخ . إنها لا تطرح شيئاً للبحث مرة ثانية سوى حتمية آلية ليست بالضبط ماركسية وقد أدخلت من الخارج إلى هذه الفلسفة الجامعة إنها تريد هي الأخرى أن تضع الإنسان في طبقته وفي الصراعات التي تجعله في مواجهة الطبقات الأخرى ابتداء من نمط الإنتاج وعلاقاته ولكنها تستطيع محاولة هذا «الموقف» ابتداءً من الوجود أي من الفهم إنها تجعل من نفسها تساؤلا وسؤالا بقدر ما هي سائل . إنها لا تعارض الفردية اللامعقولة للفرد بالمعرفة الكلية كما يعارض كيركجارد هيجل ولكنها تبقى في المعرفة ذاتها وفي كلية التصورات أن تعيد إدخال التفرد الذي لا يمكن تصديه للمغامرة البشرية .

هكذا يمثل فهم الوجود بوصفه الأساس البشري للأنثروبولوجيا الماركسية ومع ذلك يلزم في هذا المجال التحرز من خلط فادح للنتائج ففي الواقع في نظام المعرفة تعرض أولاً المعارف الخاصة بالمبدأ أو أسس البناء العلمي حتى إذا ظهرت وغالباً ما يكون الأمر كذلك لاحقة على التحديدات التجريبية ونحن نستنبط منها تحديدات المعرفة على نفس النحو الذي نقيم عليه بناء بعد أن نتثبت من أسسه ولكن الأساس نفسه هو معرفة وإذا أمكننا أن

نستنبط منه بعض قضايا سبق أن ضمنتها التجربة فذلك أننا قد استنتجناه ابتداءً منها بوصفه الغرض الأكثر عمومية وعلى العكس من ذلك إن أساس الماركسية بوصفها أنثروبولوجيا تاريخية وبنائية هو الإنسان نفسه من حيث ان الوجود البشري وفهم ما هو بشري ليسا قابلين للانفصال. إن المعرفة الماركسية تاريخياً تحدث أساسها في لحظة معينة من تطورها وهذا الأساس يظهر مقنعاً. إنه لا يظهر باعتباره الأسس العملية للنظرية ولكن بوصفه ما يرفض من حيث المبدأ كل معرفة نظرية وهكذا إن فردية الوجود تمثل عند كيركجارد بوصفها ما يمكن من حيث المبدأ خارج النسق الهيجلي (أي خارج المعرفة الشاملة) بوصفها ما لا يمكنه أبداً أن يفكر في ذاته وإنما أن يعيش في فعل الإيمان فلا يمكن إذن أن نحول المسار الجدلي لإعادة الوجود غير المعروف إلى قلب المعرفة بوصفه أساساً بما أن الاتجاهات الحاضرة ـ المعرفة المثالية والوجود الروحي ـ لا يمكنها أن تدعي الواحدة أو الأخرى الإخراج إلى الفعل المحسوس وهذان الحدان يلخصان بصورة مجردة التناقض المقبل. إن تطور المعرفة الأنثروبولوجية لا يمكنه أن يؤدي عندئذ إلى تركيب هذه الأوضاع الصورية فحركة الأفكار ـ مثل حركة المجتمع ـ يلزمها أولاً أن تعرض الماركسية بوصفها الصورة الوحيدة الممكنة عن معرفة عينية حقيقية، وكما لاحظنا في البداية ان ماركسية ماركس إذ تشير إلى التعارض الجدلي بين المعرفة والوجود قد احتوت بصفة ضمنية على الحاجة إلى أساس وجودي للنظرية وفضلا عن ذلك فإنه لكي تأخذ المعاني مثل التشيؤ أو الاغتراب كل معناها كان يلزم أن يكون السائل والمسؤول ليسا إلا واحدا، فماذا يمكن أن تكون العلاقات

الإنسانية حتى يمكن لهذه العلاقات أن تظهر في بعض مجتمعات محددة بوصفها علاقات الأشياء فيما بينها؟ إذا كان تشيؤ الروابط الإنسانية أمراً ممكناً فذلك لأن هذه الروابط حتى مع تشيؤها تتميز أساساً عن علاقات الشيء وماذا يجب أن يكون الكائن العضوي العملي الذي يعيد صياغة حياته بواسطة العمل كي يكون عمله مغترباً وتكون أخيراً حقيقته ذاتها مغتربة أي يعودان عليه لتحديده باعتبارهما آخرين، ولكن الماركسية الناجمة عن الصراع الاجتماعي كان يجب عليها قبل أن تعود إلى مشاكلها أن تضطلع كلية بدورها كفلسفة عملية أي كنظرية توضع البراكسيا الاجتماعية والسياسية ويترتب على هذا نقص بالغ داخل الماركسية المعاصرة أعني أن استعمال المعاني المذكورة آنفاً وكثير غيرها يحيل إلى فهم للحقيقة الإنسانية منعدم وهذا النقص ليس كما يدعي بعض الماركسيين اليوم فراغاً في موضع معين أو فجوة في بناء المعرفة! إنه غير قابل للإدراك وحاضر في كل مكان إنه فقر دم عام.

وليس هناك أدنى شك في أن فقر الدم العملي هذا يصبح فقر دم في الإنسان الماركسي ـ أي فينا نحن أهل القرن العشرين بما أن إطار المعرفة الذي لا يمكن تخطيه هو الماركسية وبما أن هذه تضيء البراكسيا الفردية والجماعية الخاصة بنا وبالتالي تحددنا في وجودنا حوالى عام ١٩٤٩ غطت ملصقات عديدة جدران وارسو «السل يعطل الإنتاج» وكانت تستمد مصدرها من قرار للحكومة وكان هذا القرار يبدو صادراً عن شعور طيب ولكن محتواها يشير بصراحة أكثر من أي ملصق آخر إلى أي حد قد أقصي الإنسان عن أنتروبولوجيا تريد أن تكون معرفة خالصة. فالسل هو موضوع معرفة عملية،

فالطبيب يعرفه لكي يبرىء منه والحزب يحدد أهميته في بولندة بواسطة إحصائيات ويكفي أن نعيد ربط هذه الإحصائيات بواسطة حسابات الإنتاج (التغيرات الكمية للإنتاج في كل وحدة صناعية بالنسبة إلى عدد حالات السل) لكي نحصل على قانون من نموذج و د (هـ) حيث يلعب السل دور المتغير المستقل ولكن هذا القانون، وهو عينه الذي يمكن أن نقرأه على الابتدائي كوسيط بين المرض وعدد المنتجات المصنوعة يكشف عن اغتراب جديد ومزدوج: فقر مجتمع اشتراكي في لحظة معينة من نموه يكون العامل مغترباً عن الإنتاج وفي النظام النظري ـ العملي يكون الأساس البشري للأنثروبولوجيا مبدداً بواسطة المعرفة.

إن هذا الإبعاد للإنسان وإخراجه من المعرفة الماركسية هو بالتحديد الذي أوجب إحداث نهضة للفكر الوجودي خارج التجميع التاريخي للمعرفة إن العلم الإنساني يتحجر في اللاإنساني وتسعى الحقيقة البشرية لأن تفهم ذاتها خارج العلم ولكن التعارض يكون هذه المرة تعارضاً بين ما يتطلب مباشرة تعديه التركيبي. فالماركسية تنحل إلى أنثروبولوجيا لاإنسانية إذا لم تسترد إليها الإنسان ذاته كأساس لها ولكن هذا الفهم الذي ليس شيئاً آخر سوى الوجود ذاته ينكشف في الوقت ذاته بواسطة الحركة التاريخية للماركسية وبواسطة التصورات التي توضحه على نحو غير مباشر (اغتراب إلخ) وفي الوقت نفسه بواسطة الاغترابات الجديدة التي تولد من تناقضات المجتمع الاشتراكي والتي تكشف له عن هجرة أي عدم تناظر الوجود والمعرفة العملية وهو لا يمكنه أن يفكر في نفسه إلا بألفاظ ماركسية ولا أن يفهم نفسه إلا بوصفه وجوداً مغترباً وإلا بوصفه

حقيقــة بشريــة تحــولت إلى شيء. إن اللحــظة التي تتعــدى هــذا التعارض يجب أن تسترد الفهم إلى المعرفة بوصفها أساساً غير نظري له. وبعبارة أخـرى إن أساس الأنـثروبولـوجيا هـو الإنسان ذاتـه لا كمـوضوع للمعـرفة العمليـة ولكن ككـائن عضـوي عمـلي يحـدث المعرفة بوصفها لحظة من البراكسيـا الخاصـة به واسـترجاع الإنســان كوجود عيني إلى قلب أنثروبولـوجيا بـوصفه دعـامتها الـدائمة يبـدو بـالضرورة كمرحلة «للتحـول الى عـالم» للفلسفـة. وبهـذا المعنى لا يمكن لأساس الأنثروبولوجيا أن يسبقها (إلا تاريخياً ولا منطقياً). فإذا كان الوجود يسبق في فهمه الحر لذاته معرفة الاغتراب أو الاستقلال فإنه يلزم افتراض أن التطور الحر للكائن العضـوي العملي قـد سبق تاريخياً سقوطه وعبوديته الحاليين (وعنـدما يثبت هـذا فإن هـذا الحق للتقدم التاريخي لن يجعلنا نتقدم أبـداً في فهمنا بمـا أن الدراســة التي تستعيـد المجتمعـات التي اختفت تتم اليـوم في ضـوء وسـائـل فنيـة صنـاعية لـلإعادة وخـلال الاغترابـات التي تقيـدنـا) أو إذا تمسكنـا بأسبقية منطقية فيلزم أن نفترض أن حريـة المشروع يمكن أن تتلاقى في حقيقتها التامة تحت اغترابات مجتمعنا وأنه يمكننا أن نمضي جـدلياً من الوجود العيني وشاملاً حريته إلى التغـيرات المتنوعـة التي تنشأ في المجتمع العالمي. وهـذا الفرض منتفي المعنى. حقـاً إننا لا نستعبـد الإنســان إلا إذا كان حـراً ولكن بالنسبـة للإنســان التـاريخي الـذي يعرف نفسه ويفهم نفسه فإن هذه الحرية العملية لا تدرك نفسها إلا كشرط دائم وعيني للعبـودية أي خـلال هذه العبـودية وبـواسـطتهـا باعتبارها ما يجعل الحرية ممكنة كـأساس لهـا. هكذا تعتمـد المعرفـة الماركسية على الإنسان المغترب ولكنها إذا لم تكن تـريد أن تجعـل من

المعرفة تميمة وأن تذيب الإنسان في معرفة اغتراباته فإنه لا يكفي أن تصف تقدم العاصمة أو نظام الاستعمار. يلزم أن يفهم السائل كيف أن المسؤول ـ أي هو نفسه ـ يوجد انحرافه وكيف يتعداه ويغترب في هذا التعدي ذاته. يلزم أن يتعدى فكره نفسه في كل لحظة التناقض الباطني الذي يربط فهم الإنسان الفاعل بمعرفة الإنسان الموضوع وأن يشتق تصورات جديدة وتحديدات للمعرفة تنبثق من الفهم الوجودي وتنظم حركة محتواها على المسار الجدلي. إن الفهم بتنوعه كحركة حيث الكائن العضوي العملي لا يمكن أن يكون له مجال إلا في موقف عيني من حيث ان المعرفة النظرية تضيء وتفسر هذا الموقف.

وهكذا إن استقلال الأبحاث الوجودية ينتج بالضرورة عن سلبية الماركسيين (وليس عن الماركسية) وما دام المذهب لا يقر بفقر دمه وما دام سوف يشيد معرفة على ميتافيزيقيا دوجماتية (جدل الطبيعة) بدلاً من أن يقيمها على فهم الإنسان الحر، وما دام يرفض الأيديولوجيات تحت اسم اللاعقلية الأيديولوجيات التي تريد ـ كما فعل ماركس ـ فصل الوجود عن المعرفة وتشييد معرفة الإنسان في الأنثروبولوجيا على الوجود الإنساني فإن الوجودية ستمضي في أبحاثها. وهذا يعني أنها ستحاول إلقاء الضوء على معطيات المعرفة الماركسية بواسطة المعارف غير المباشرة (أي كما قلنا بواسطة كلمات تشير تراجعياً إلى بناءات وجودية) وإحداث معرفة حقيقية شاملة في إطار الماركسية من شأنها أن تعثر ثانية على الإنسان في العالم الاجتماعي وتتابعه في البراكسيا الخاصة به أو بتعبير أفضل في المشروع الذي يلقي به نحو الممكنات الاجتماعية ابتداءً من موقف

محدد إنه يبدو كجزء من النسق قد سقط خارج المعرفة وابتداءً من اليوم الذي يبدأ فيه البحث الماركسي يتناول البعد الإنساني (أي المشروع الوجودي) كأساس للمعرفة الأنثروبولوجية لن يعود هناك مبرر لوجود الوجودية وإذ تكون قد تمثلتها وتعدتها واحتفظت بها الحركة الشاملة للفلسفة فإنها ستكف عن أن تكون بحثاً خاصاً لكي تصبح الأساس لكل البحث. إن الملاحظات التي قمنا بها خلال المقال الحالي تهدف في الحدود الضيقة المتاحة لنا إلى التعجيل بلحظة الذوبان هذه.

١٤ ـ سارتر والمادية الجدلية «من الوجود والعدم» إلى «نقد العقل الجدلي»

يكاد المشتغلون بالفلسفة يجمعون على أن «جان پول سارتر» هو الممثل الأول للوجودية في الفكر الفرنسي المعاصر ولئن اقترنت شهرة هذا الفيلسوف الألمعي في دوائر الأدب والفكر في بلادنا بمجموعة من الروايات والقصص والمسرحيات التي لا تخلو من دأب على تجسيم عورات الإنسان وإبراز بذاءاته فإن ثمة روائع فلسفية شامخة دبجها يراعه وعلى رأسها دون منازع رائعته الكبرى «الوجود والعدم»، وقد طبع هذا الكتاب عشرات المرات وظهرت له من قريب ترجمة عربية دقيقة للأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي وفي هذا الكتاب تعميق لما يمكن أن ندعوه رؤية «سارتر» الوجودية حيث تحتل المشكلة الإنسانية الكبرى الحرية مكان الصدارة. وفي هذه الرؤية الوجودية تتجلى رومانسية «سارتر» الشعرية مقرونة في تناغم بديع بأداة التحليل العقلي.

ولسنا هنا بصدد تلخيص موقف الفيلسوف في «الوجود والعدم» وإنما حسبنا أن نبين أن الحرية متمثلة في هذا الكتاب هي حرية الضياع هي العدم الذي ينجم عن «الوجود لذاته» والذي يتمخض عنه عزل «الموجود» عن سارتر الموجودات وواضح أن الوجودية عند «سارتر» لا تأخذ بأن ثمة «طبيعة إنسانية» ميزها الله عن الكيان الحيواني وبالتالي فليس ثمة مثل أعلى يسعى الإنسان إلى محاكاته وإنما الوجود وجود سابق على الماهية فلسنا نحن شيئاً إن لم نكن ما نختار لأنفسنا أن نكون، والإنسان بالتالي يبدع القيم وهو الذي يحسم بالرأي النهائي في الحقيقة إلا أن الحرية هي أخص خصائص الإنسان وهي دعامة الوجود لا شأن لله بها فليس هنالك إله.

والإنسان يوجد من أجل الغير والغير هو كل من عداي وكل ذات تريد أن توجد، ووجودها يتمثل في تحقيق «مشروعها» الخاص وما دامت كل ذات تتشبث «بمشروعها» فهي تنكر «مشروعات» الآخرين أو هي تستخدم مشروعات الآخرين من أجل تحقيق غاياتها فكل ذات تستبعد غيرها من الذوات والغاية الأخيرة هي أن يصبح الإنسان موجوداً «في ذاته ولذاته» وحتى إذا أحب فهو يسعى إلى امتلاك الآخر لا باعتباره موضوعاً بل من حيث هو حرية ولكن أنّى للإنسان أن يحقق «مشروعه» بتمامه وفي هذا يكمن الضياع!

هذه هي النظرة الأولى التي ترنو إلينا من «الوجود والعدم» وهي نظرة مصطبغة بالتشاؤم مفضية إلى اليأس وإن كان «سارتر» نفسه يرى أن مجرد التشبث بالحرية دليل على التفاؤل.

بيد أن «سارتر» في كتابه «نقد العقل الجدلي» يتطور بالمشكلة الإنسانية من الأنتولوجية حيث يتمثل «إنسان الضياع» كعاطفة لا جدوى منها إلى الأنتية حيث يتجلى «إنسان التاريخ» الذي يرصد جهوده للبحث عن نفسه وعن الحقيقة.

فإذا جاز لنا في الأولى «ديكارت» و«لوك» وفي الثانية «كانط» و«هيجل» وفي الثالثة تضرب الماركسية في أعماق الفكر المعاصر وتثير الاهتمامات والمناقشات حولها فهي قمينة إذن بأن تشكل أفقاً رحيباً للحوار في المحيط الثقافي. وليس في وسع مفكر أن يتخطى النظر في قضايا الماركسية وهي قضايا تمس في الصميم شغاف إنسان العصر. و«سارتر» وهو الفيلسوف الوجودي «المتطور» في معايشته لمشكلات المجتمع يعلن على الملأ التزامه بأن «المادية الجدلية هي التفسير الوحيد الصحيح لتاريخ البشرية» بل ويذكرنا دائماً بأن ملاحظاته التي يتقدم بها بصدد الماركسية لا تضيف أي شيء جديد بالمرة إلى الحقيقة الواضحة بذاتها المتمثلة في التجديد التأليفي Reconstruction synthetique الذي أنجزه كارل ماركس في كتابه «رأس المال».

ولعل هذا يدعونا ويدعو القارىء إلى التساؤل: هل كتابه «نقد العقل الجدلي» ويقع جزؤه الأول في (٧٥٥) صفحة من القطع الكبير وبالبنط الصغير لا يعدو كونه مجرد «تفسير هامشي» على حد قول «سارتر» نفسه للماركسية؟؟ ونرجو أن يكون هذا المقال بمثابة إجابة على هذا التساؤل.

وينبغي لنا أن نوضح من البداية أن «سارتر» حين يتحدث عن الماركسية يقصد ما كتبه «ماركس» أصلاً باعتباره نصاً فلسفياً

يدير حوله النقاش ولا غرو فهو ينتقد «إنجلز» ـ كما سنرى في سياق المقال ـ انتقاداً شديداً مسقطاً فكرة ديالكتيك الطبيعة وفي تقديره أن الماركسيين المعاصرين من الملتزمين قد يعجزون عن «قراءة» هذا النص الفلسفي وهذا ولا ريب قصور منهم وليس قصوراً من «ماركس» وقد ظهر هذا التزمت واضحاً بوجه خاص في «الحقيقة الستالينية» حيث انحصر الماركسيون في الإطار التصوري فضاق بهم عن معاناة الواقع المعقد للمجتمع في أناة وصبر وأقدموا في عسف وجمود على تطبيق شبكة من التصورات دون أن يعبأوا بالتعرف على الوقائع وإلفها. وقد غفلوا بذلك عن مجموعة الوسائط بين عملية الإنتاج وبين التجربة القائمة وترتب على هذا أن أصيبت الماركسية بالعقم والجمود.

ويشمر فيلسوفنا عن ساعد الجد لينهض بإحياء الماركسية وإنعاشها لا من ثنايا تفسير مبتكر للعصر الذي نعيش فيه بل من خلال تزويدها بركيزة وجودية أو على الأقل ركيزة مادية متسقة مع الوجودية.

ولا يروم «سارتر» أن يفعل مع «ماركس» ما فعله «كيركجارد» مع «هيجل» حين واجه المعرفة الكلية بخصوصية الفرد اللامعقولة. بل هو يتوخى إدخال خصوصية الوجود الإنساني التي لا سبيل إلى الإغضاء عنها في المعرفة ذاتها وفي عالم التصورات الكلية. فالوجودية لا يمكن أن تني عن التسليم بالطبيعة النوعية للحادثة التاريخية وهي من ثم تحرص على الحفاظ لتلك الحادثة بوظيفتها وأبعادها.

الخلاصة أن «سارتر» يبغي أن يظل «نقد العقل الجدلي» داخل إطار تصورات المادية التاريخية والصراع الطبقي وهو يستهدف

تجديد الماركسية بإدخال الوجود فيها واعتبار الوعي الفردي نقطة الابتداء.

١٥ ـ من «إنسان الضياع» إلى «إنسان التاريخ»

من المسلم به ـ دون حاجة بنا إلى أن نلوذ بمعطيات علم النفس الحيواني وعلم النفس البيولوجي ـ أن الإنسان يشغل في هذا العالم الحيواني مكاناً مرموقاً وذلك لأنه إنسان التاريخ صانع الحضارة وهذا التعريف للإنسان تعريف بعدي (أي أنه يأتي بعد التجربة) حيث لا نستطيع أن نصل إليه قبلياً فلا بد أن يكون هنالك تاريخ تتجمع في وعائه الخبرات والجهود والإبداعات حيث يمكننا بعد هذا أن نتحدث عن إنسان التاريخ. فالحقيقة الإنسانية هي وجود الموجود واستفساره عن ذاته. والمعرفة الإنسانية لا تكون معرفة نظرية إلا بعد تحقق أصولها كمعرفة عملية.

والوجودية تتناول هذا الموجود الممتاز في العالم الحيواني لتتساءل عن علاقاته الجوهرية مع مجموعة النظم التي تأخذ برقابه ويأخذ برقابها. فليس من شأن الوجودية أن تحدثنا عن حقيقة إنسانية مجردة لم يتهيأ لها وجود قط بل هي تذكرنا دائماً أبداً بإنسان هو موضوع صيرورة لا تنقطع ومن ثم فلا قيمة لعلم بالإنسان يضرب صفحاً عن التغيرات التي تطرأ على هذا الإنسان من حيث كونه موضوع صيرورة فالوجودية حركة تؤسس التصورية (أي عالم الأفكار) على المعرفة العملية دون أن تغفل لحظة عن الوعاء الذي يموج فيه نشاط الإنسان أعني التاريخ وإنها لتعود بالتصور (عالم الفكر) إلى مضامينه الأصلية في الواقع الإنساني فهي حركة تمضي من

الـواقع الفعـلي إلى التصـور وتعـود من التصـور إلى الـواقـع الفعـلي ويتمثـل فيهـا السـائـل والسؤال والمسؤول في كـل واحـد لا ينفصم عراه.

وهنا ـ والحديث دائماً بلسان «سـارتر» ـ تلتقي الـوجوديـة في الأعـماق بالمـاركسية من حيث كـون هذه الأخـيرة هي الفلسفـة التي تتناول الإنسان في جملته وتبدأ من مادية حالته. وعـلى ذلك فليس في الوسع أن نفرض عليها نقـطة بدء أخـرى وإلا لكان معنى هـذا أننا نزودها بإنسان آخر كموضوع لدراستها.

بيـد أن «سارتـر» يكتشف بعد هـذا في الماركسيـة ثغـرة عـلى جانب كبير من الخطورة وإن كان الماركسيون يحـاولون أن يهـونوا من شأنها ألا وهي أنها تظل رهينة الجانب التصوري فتنغلق على مجموعة من التصورات وإن كانت هذه التصورات مستمدة أصلاً من الواقع الاجتـماعي التاريخي في عمـومه وشمـوله ثم بعـد ذلك تفـرض هذه التصورات على أي واقع اجتماعي في كل زمان ومكان بينما الوجودية تحرص على الالتحام بالواقع الاجتماعي في إطار زماني مكاني، ناظرة إليه في أحداثه وحالاته رابطة بين العمل Praxis والديالكتيك في بناء واحـد. وهي تجعل الإنسـان «مشروعاً» Projet يتشكـل من خـلال واقع هذا النشـاط العملي وفي إطـار الديـالكتيك الـوجوديـة تسعى بدورها إلى فهم التاريخ فهماً ديالكتيكيا فتضع الإنسان في طبقته وفي صراعاته لا ابتداء من نمط الإنتاج وعلاقاته فقط كما تفعل الماركسيـة بل ابتداء من الوجود في شبكـة علاقـاته المعقـدة فهي مسؤولة وهي سؤال من حيث كونها سائلة وهي بهذا تتوخى أن تـدخل من جـديد

في المعرفة وفي عالم التصورات الكلية دون أن تغمض عينها عن المغامرة الإنسانية في تفردها ونوعيتها وهو تفرد لا تملك أن تتخطاه.

والملاحظ في سياق المعرفة أن أسس البناء العلمي مع كونها آتية من التحديدات التجريبية أصلاً فإنها تغدو منهلاً تنهل منه أبعاد المعرفة بنفس الطريقة التي يشيد بها الإنسان مبنى بعد إرساء أساسه فكون الأساس في البناء العلمي معرفة و كون الإنسان يستطيع أن يستنبط منها قضايا معينة تضمنتها التجربة من قبل فإن معنى هذا أن الإنسان قد استقرأ هذا الأساس من هذه القضايا كغرض أعم أما الأساس في المعرفة الماركسية فهو لا يبدو من حيث كونه كذلك دعامة عملية للنظرية وبذلك فهو يمحو سمات التفرد في الوجود الإنساني وهو تفرد غير منقطع عن ملازمة التجربة الإنسانية فيسد هذا الطريق على الحركة الديالكتيكية في صميم الوجود الإنساني وتغدو حركة الأفكار في نظر الماركسية ـ مثلها مثل حركة المجتمع ـ هي الصورة الوحيدة الممكنة لمعرفة واقعية فعلية وتفتقر الماركسية بهذا إلى دعامة وجودية للنظرية حين يفوتها أن العلاقات الإنسانية هي في الصميم متميزة عن علاقات الأشياء. ويدعو «سارتر» هذا الافتقار «فقر دم شامل» في جسم النظرية لا ينبغي الاستهانة بخطورته.

إن تنحية الإنسان في المعرفة الماركسية هي التي تجعل الفكر الوجودي فكراً لا بد منه ينبض بالحياة خارج الشمول التاريخي للمعرفة إن العلم الإنساني يغرق في لجيج «اللاإنساني» ومن ثم فعلى الحقيقة الإنسانية أن تسعى لكي تفهم ذاتها خارج إطار العلم وعلى الماركسية لكي لا تغدو علماً «لا إنسانياً» للإنسان أن تدخل في

اعتبارها وفي صميمها الإنسان ذاته كأساس لها وعليها أن تدرك الحقيقة التي تنكشف لنا في وضوح والتي هي الأصل الأصيل للحياة الإنسانية. أعني امتناع الوجود الإنساني والمعرفة العملية على القياس.

إن دعامة علم الإنسان هي الإنسان نفسه لا كموضوع للمعرفة العملية بل «ككائن عضوي عملي ينتج المعرفة كلحظة من لحظات نشاطه» فلا يكفي لفهم هذا الكائن وصف عمليات رأس المال بل ينبغي النظر في الإنسان من حيث هو كائن منحرف وكيف يتخطى هذا الانحراف وكيف ينحرف أيضاً في تخطية لهذا الانحراف وكيف يسعه أن يتغلب على التناقض الباطن الذي يجري بين فهم الإنسان من حيث هو كائن ذو فاعلية homo-agent وبين المعرفة بالإنسان من حيث هو موضوع تنصبُّ عليه الفاعلية homo-objet الوجودية لا تستطيع أن تتخلى عن القيام بهذه المهمة إزاء سلبية الماركسيين المعاصرين ما دام هؤلاء لا يقرون بما يعانيه فكرهم من فقر دم وما داموا يتشبثون بميتافيزيقيا دجماطية في أخذهم بديالكتيك للطبيعة بدلاً من استنادهم إلى فهم الإنسان الحر.

الوجودية تنهض بتوضيح معطيات «العلم الماركسي» فتنظر للإنسان في العالم الاجتماعي وتتبعه في حركته أي تنظر للإنسان في «مشروعه» فهي بعبارة أخرى تتوخى تزويد البحث الماركسي بالبعد الإنساني أعني المشروع الوجودي الذي يفتقر إليه. فهذا «المشروع» يوضع موضع الاعتبار وينزل بمنزلة الأساس من المعرفة بالإنسان. ولو فعلت الوجودية هذا على الوجه الأكمل لذابت ـ فيما يرى

«سارتر» - في الحركة العامة التي تشمل الفلسفة بأسرها ولكفت عن أن تكون بحثاً خاصاً لتغدو الأساس لكل بحث.

١٦ ـ المادية الجدلية ليست استقراء علمياً

يتفق «سارتر» من حيث المبدأ مع المادية التاريخية بيد أنه ينبه إلى أن هذا الاتفاق لو ظل اختياراً بين اختيارات أخرى ممكنة لما كانت منه جدوى ولغدت النتائج التي ينتهي إليها مجرد تكهنات وإنما يحرص «سارتر» على تقديم تعديلات في المنهج وهي تعديلات لا تصح إلا على فرض صحة المادية الجدلية.

إن المنهج يقتضي الاقتناع بأن نفي النفي إثبات وأن الصراعات داخل الشخص وفي الجماعة هي محرك التاريخ وأن كل لحظة في سلسلة يلزم فهمها ابتداء من اللحظة الأولى التي لا يمكن ردها إلى أبسط منها.

ويستلزم ذلك أن يبذل الباحث قصاراه ليكشف عن تعدد العوامل المستقلة التي تغدو الحادثة التي نتأمل فيها نتيجة لها لازمة عنها ويسوق لنا «سارتر» مثلا على هذا ما أخذه «لوفيفر» George Lefevre على جوريه Jaures من تسطيح للثورة الفرنسية وردها إلى سبب واحد هو قوة البورجوازية التي بلغت شأوها. «فالثورة الفرنسية واقعة نوعية اقتضت تظافراً فذاً غير متوقع بين أسباب عدة» والنتيجة التي يصل إليها «لوفيفر» أن صعود الطبقة الثورية ليس بالضرورة السبب الوحيد لانتصارها وليس حتما أن يحدث هذا الانتصار وأن يتخذ أشكاله العنيفة. لقد قام بالثورة أولئك الذين قضت عليهم الثورة لا أولئك الذين استفادوا منها «وتعد دراسة

«لوفيڤر» دراسة ديالكتيكية فالتاريخ ليس واحداً وإنما ثمة قوانين مختلفة تحركه والالتقاء العفوي المحض لعوامل مستقلة يمكن أن يولد حادثة معينة والحادثة يمكن أن تتطور بدورها بمقتضى خطط شاملة تتسق معها.

وللمادية التاريخية طابع متناقض، فهي في آن واحد تشكل الحقيقة الوحيدة للتاريخ وهي أيضاً عدم تحدد تام للحقيقة فالفكر في شموله قد أسس كل شيء ولكنه لما يؤسس بعد وجوده، لقد اشقى الماركسية نسبية التاريخ فهاجمتها وانقضت عليها وهي مع ذلك لم تثبت حقيقة التاريخ متحددة بذاتها ومحددة طبيعتها ومداها من خلال المغامرة التاريخية وفي التطور الديالكتيكي للعمل الإنساني والتجربة الإنسانية وبعبارة أخرى يتساءل «سارتر» ماذا عسى أن يعنيه المؤرخ الماركسي حين يذكر لنا أنه يقول الحقيقة وليس يفهم من اعتراض «سارتر» أن مضمون ما يقوله المؤرخ الماركسي باطل وإنما هو في نظره لا يشمل معنى الحقيقة الماركسية تكشف الستار عن الوجود وهي في عين الوقت تساؤل متصل حول مدى هذا الكشف.

وقد يرد على هذا أن علماء الطبيعة لا يعنّون (بالنون المشددة) أنفسهم بالوصول إلى أساس استقراءاتهم وهذا حق ولكن الأمر هنا منصب على مبدأ عام وصوري فثمة علاقات دقيقة بين الوقائع ومعنى هذا بالتالي أن الواقعي معقول.

وعلى خلاف ذلك حركة النشاط الإنساني فهذه الحركة لا تؤكد لنا معقولية مطلقة للواقع إذا قصدنا بهذه المعقولية أن الواقع يتبع سياقاً محدداً من المبادىء تحديداً أولياً. وإنما الواقع يتجلى بطريقة يمكن بها تكوين معقولية مؤقتة (وليست معقولية مطلقة)

وهي معقولية في حركة دائمة. ومعنى هذا أن الفكر الإنساني يتقبل كل ما تقدم له التجربة ويجعل تصوره للمنطق والمعقولية لاحقاً للمعطيات الواقعية التي تتكشف له من خلال أبحاثه.

والديالكتيك الذي يقدمه «سارتر» ينبذ من البداية العقل التحليلي البحت على النمط الديكارتي أو بعبارة أخرى يجبهه باعتباره اللحظة الأولى لعقل تأليفي متقدم. فالديالكتيك يوضح في آن واحد حركة الواقع وحركة أفكارنا وعلاقة إحداهما بالأخرى وهو يتخطى بفراسخ العقلية التصورية. وهو بذلك يتأبى على تجميده في قالب دجماطي.

١٧ ـ الدجماطية الماركسية

وقد نجمت الدجماطية الماركسية عن الصعوبة الأساسية التي واجهت المادية الجدلية، فإن ماركس حين أقام الجدل على قدميه اكتشف التناقضات القائمة في صلب النزعة الواقعية فهي تناقضات تكون مادة المعرفة ذاتها وحرص الناس على حجبها. وتتجلى عظمة الدجماطية الهيجلية في مثاليتها فعند «هيجل» ليس الجدل في حاجة إلى أن يقدم لنا أدلته «فحياة الفكر ليست هي الحياة التي تفزع أمام وإنما هي الحياة التي تحتمل الموت وتكمن في صلبه...» وقد دحض «ماركس» «هيجل» وواجهه بالتاريخ في سيره وفي أن الوجود لا ينفك عن المعرفة وهذا موقف صحيح علمياً.

ووقع الماركسيون في هوة الوضعيين فعند هؤلاء أن التنبؤ بما قبل التاريخ غير ممكن إلا بقدر ما يحاكي سياق التعاقب الجاري سياق تعاقب سابق ومن ثم فالمستقبل تكرار للماضي وكان في وسع

«هيجل» أن يرد بأن اللحظة التي تتمثل له من خلال التاريخ الحي لا يمكنها إلا أن تشكك في المستقبل كحقيقة لا يمكن معرفتها لأنها لم تكتمل ولكن المستقبل عند «ماركس» مستقبل صحيح جديد غير منفك عن الحاضر وهو يتنبأ به على المدى البعيد.

والماركسية كديالكتيك لا بد لها من تفنيد نسبة الوضعية وليس من شك في أن النسبية لا تتعارض فقط مع التأليفات التاريخية الواسعة الشامخة بل تتعارض أيضاً مع العقل الديالكتيكي، فمهما تكن قدرتنا على القول أو المعرفة ومهما تكن الحادثة الحاضرة أو الماضية قريبة منا بحيث نحاول إعادة تكوينها في حركتها الشاملة فإن الوضعية تنكر علينا هذا الحق لا لأنها تحكم بأن تأليف المعارف أمر مستحيل تماماً (وإن كانت ترى أن التأليف لا يعدو كونه عملية جرد أكثر منه تنظيماً للمعرفة) بل لأنها تحكم عليه ببساطة أنه مستحيل اليوم. ويرى «سارتر» أن من واجبنا أن نواجه الوضعية بأن العقل الديالكتيكي يمكن أن يقدم لنا اليوم بيقين إن لم يكن كل الحقيقة فعلى أقل تقدير حقائق مجموعة.

بينما يوحد «هيجل» الوجود والفعل والمعرفة يبين «ماركس» أن الوجود لا يمكن رده إلى عنصر أبسط منه تصل إليه المعرفة وأن العمل Praxis بكل ما فيه من فاعلية واقعية يجاوز المعرفة وهذا ما يتقبله «سارتر» بيد أنه يرى أن ثمة مصاعب يثيرها - في تقديره - هذا الموقف.

الفكر هو نشاط عملي لفرد أو جماعة في شروط محددة عند لحظة معينة في التاريخ فالفكر من حيث هو كذلك يخضع للديالكتيك كقانون خضوعه لمجموع العملية التاريخية وتفاصيلها

ولكن إذا كان الفكر هو أيضاً معرفة بالديالكتيك كعقل أعني كقانون للوجود أليس ثمة تناقض لا يمكن تخطيه بين المعرفة بالوجود ووجود المعرفة عند «سارتر» أن من الخطأ الاعتماد على أن المرء قد وفق بين الكل حين أظهر أن الفكر من حيث هو وجود تحتويه ذات الحركة التي تحتوي التاريخ بأسره، ففي هذه الحدود نجد أن الفكر لن يصل إلى ذاته في ضرورة تطوره الديالكتيكي وإنما الفكر يوجد في آن واحد مكونا (بفتح الواو) Constituée ومكونا (بكسر الواو) Constituante هو في ذات الحركة يخضع لقانونه من حيث هو مكون (بكسر الواو المشددة).

إن الفكر هو الجدل بموضوعه وهو ليس إلا الجدل من حيث هو حركة الواقع، ذلك أنه لو صح أن التاريخ يقطع بذاته حين ننظر فيه نظرة جدلية بحيث نتأمله كحتمية خالصة لوجب أن نقيم أولاً في العقل الجدلي (الديالكتيكي) المكون (بكسر الواو المشددة) لنرى في التاريخ عقلاً جدلياً مكونا (بفتح الواو المشددة).

١٨ ـ مواجهة ثنائية الوجود والحقيقة العقلية

وبينما قضت الوحدانية المادية ـ لحسن الحظ ـ على ثنائية الفكر والوجود أقامت كتناقض ـ ظاهري على الأقل ـ ثنائية الوجود والحقيقة العقلية وقد أضنى هذا الماركسيين المعاصرين فلم يروا إلا وسيلة واحدة لحل هذا الإشكال بأن ينكروا على الفكر ذاته كل نشاط ديالكتيكي وأن يحلوه في الديالكتيك الكلي وأن يقضوا على الإنسان بخرطه في العالم وبذلك يمكنهم أن يستعيضوا بالوجود عن الحقيقة العقلية فلن تكون ثمة معرفة بالمعنى الدقيق والوجود لا

ينكشف بـل يتطور طبقاً لقوانينـه الخاصـة وديالكتيـك الطبيعـة هو الطبيعة من غير ناس ومن ثم لم تعد بنا حاجة إلى اليقين وإلى المعايير بل ومن العبث الرغبة في نقد المعرفة وتأسيسها ذلـك لأن المعرفـة في أية صورة كانت هي علاقة بين الإنسان وبين العالم الذي يحيط به فلما لم يكن الإنسان موجوداً لانتفت هذه الرابطة.

وعند «سارتر» إن أصل هذه المحاولة اليائسة معروف، يقـول «هـوايتهد» بحق أن القـانـون يبـدأ من فـرض وينتهي حـين يغـدو واقعـة. فنحن نعلن أن الأرض تدور وليس لـدينا الإحسـاس بأننـا نقدم قضية أو نعود إلى نسق للمعرفة وإنما نحن نفكر من حيث كوننا أمام واقعة هي بدورهـا تمحونـا كذوات عـارفة لـتردنـا إلى طبيعتنـا كأشياء تخضع للجاذبية.

فمن الصحيح إذن لكل من يروم أن ينظر للعالم نظرة واقعيـة أن المعرفة تنتفي بذاتها لتغـدو عالمـاً وليس هذا صحيحـاً في الفلسفة فقط بل هو صحيح في العلم أيضاً وحـين تزعم المـادية الجـدلية أنها تقيم جدلاً للطبيعة فـإنها لاتتجلى لنـا كمحاولـة لإقامـة تأليف عـام للمعـارف الإنسانيـة بل تنـظيم بسيط للوقائـع. فهـل هـذا مـوقف صحيح؟

١٩ ـ انكار «سارتر» لديالكتيك الطبيعة

ليس مفهوم المادية على هـذا النحو في «المـاركسية» ومـع ذلك فعند «ماركس» نجـد التعريف التـالي: «التصور المـادي للعالم يعني ببساطة تصـور الطبيعـة على مـا هي عليه. دون أيـة إضافـة غريبـة عليها» في هذا التصور يكون الإنسان في صدر الطبيعة موضوعـاً من

الموضوعات يتطور طبقاً لقوانينها أعني كمادية خالصة تحكمها قـوانين كليـة للديالكتيـك وموضـوع الفكر هـو الطبيعـة على مـا هي عليـه ودراسة التاريخ تخصيص لموضوع الفكر فينبغي أن نتبع الحركـة التي تولد الحياة من المادة والإنسان من الأشكال الأولية للحياة. والتاريخ الاجتماعي من الجماعـات الإنسانيـة الأولى. هذا التصـور يمتاز بـأنه يتخلص ببراعة من المشكلة فهو يقدم الجدل تقديماً أولياً ودون تـبرير كقانون أساسي للطبيعة، فهذه المادية تفرض الجدل كأمـر خارجي، فطبيعة الإنسان تقيم خارجه في قاعـدة أولية في طبيعـة خارج نـطاق الإنسـان وفي تـاريـخ يبـدأ من غيـوم كثيفـة وفي هـــذا الجـدل حتى العموميات المشتقة من الجزئيات ليس لها ولـو قيمة مؤقتـة. فهي من ثم لا وجـود لها وإنمـا يحـال لهـا كـل شيء دائـماً إلى عمـوم وشمـول التاريخ الطبيعي الذي يعتبر التاريخ الإنساني جانباً نوعياً منه.

وبذلك يتنحى عن العالم «الإضافة الغريبـة عليه» التي ليست شيئاً آخر غـير الإنسان الشخص الحـر بعلاقـاته الإنسـانية وأفكـاره الصحيحة والباطلة بأفعالـه وهمومـه بآلامـه وآمالـه وأحلامـه وتضع مكان هذا الإنسان صاحب الهمـوم والشواغـل والأحلام مـوضوعـاً مـطلقاً «فـإن ما تـدعوه ذاتـاً ليس إلا موضـوعاً معتبـراً كردود فعـل جزئية»[1].

ههنـا ـ كما يـرى «سارتـر» ـ عود إلى الشكيـة بعـد تغـطيتهـا بالفعل المنعكس ولما كانت القوانين العلميـة فروضـاً تجريبيـة تتحقق

---

(١) انظر «نافيل»: مقدمـة عامـة لديـالكتيك الـطبيعة عنـد «فردريـك إنجلز» باريس، ١٩٥٠ ص ٥٩).

بالوقائع فإن المبدأ القائل بأن الطبيعة جدلية لا يقبل أي تحقق ومن ثم فإذا أعلنت أن مجموعة قوانين يقيمها العلماء تمثل حركة جدلية معينة في موضوعات هذه القوانين فليس لدى أية وسيلة صحيحة للدلالة على ذلك أن القوانين لا تتغير وكذلك «النظريات الكبرى» أيا كانت الطريقة التي ينظر بها إليها فليس الأمر أن نبين ما إذا كان ثمة ذرات من الطاقة تسري أو لا تسري من الضوء إلى الأجسام التي يضيئها بل ما إذا كانت النظرية الكمية Theorie Quantique يمكن أن تدخل في تجميع جدلي للعالم. فالأمر هنا مختص بتأمل في المعرفة والقانون الذي اكتشفه العالم لو أخذناه منعزلاً لما كان من حيث هو كذلك قانوناً جدلياً أو غير جدلي، ذلك لأنه لا يعدو كونه تحديداً كمياً لعلاقة وظيفية، ومن هنا لا يسعنا أن نفرض الجدل بالقوة على المعطيات الفيزيائية الكيميائية إن فكرة الجدل قد انبثقت في التاريخ بطرق مختلفة وقد اكتشفها «هيجل» و«ماركس» وحددها في علاقات الإنسان بالمادة وعلاقات الناس بعضهم بالبعض الآخر ومن ثم فتأكيد أن هنالك ديالكتيكاً في الطبيعة ينصب على مجموعة الجوامد ماضيها وحاضرها ومستقبلها هو أشبه بتأكيد مقولات أولية للعقل على الطريقة الكانطية وهي مقولات تحكم التجربة ولا يمكن لأية تجربة فردية إلا أن تبررها وتؤيدها.

٢٠ ـ تفنيد «سارتر» لرأي «إنجلز»

يذهب «سارتر» إلى أن الإنسان لا يستطيع أن يفلت من مشكلة الحق ولقد انتزع «نافيل» Naville (في كتابه الذي أشرنا إليه من قبل) من «هذه المراكز لردود الفعل المختلفة» وسيلة تمييز الحق

من الباطل وفرض عليها الجدل دون أن يجعل لها إمكانية معرفته ومن ثم فكل ما يقوله يغدو في الحال فكرة مطلقة دون ما أساس.

كيف يستطيع إنسان ضائع في العالم تدهمه حركة مطلقة تأتي إليه من كل صوب أن يغدو أيضاً هذا الوعي الواثق من ذاته ومن الحقيقة. لسنا بحاجة هنا إلى التنبيه إلى أن «هذه المراكز لرد الفعل ينجز سلوكها تبعاً لإمكانيات يحدث لها لا محالة تطور في الفرد وفي النوع وهو تطور مشروط بشروط محكمة» وأن «الشروط المحكمة والتكامل المنعكس والتجريب تتيح تقدير الهامش الضيق الذي يمكن معه القول بأن السلوك العضوي يستطيع أن يكون مستقلاً وينتهي هذا بالضرورة إلى نظرية الانعكاس وإلى إعطاء الإنسان عقلاً مكوناً أعني إلى أن يجعل من الفكر سلوكاً مشروطاً بطريقة محكمة بالعالم (أعني بما هو قائم فعلا). وهنا نتساءل كيف يستطيع الإنسان «التجريبي» أن يفكر فهو في وجه تاريخه غير متيقن شأنه وهو يواجه الطبيعة، فالقانون لا يفضي بذاته إلى المعرفة بالقانون بل بالعكس إذا كنا نتمرس بالقانون تمرساً سلبياً لحول موضوعه إلى سلبيته وانتزع منه بالتالي كل إمكانية لتجميع خلاصة تجاربه في وحدة تأليفية. وهنا تقف بين فكرين فكر سلبي مستقبل متقطع ليس إلا انعكاساً مختلفاً لأسباب خارجية والآخر فكر إيجابي وتأليفي يجهل ذاته ويتأمل في الجمود الكلي عالماً لا مكان له فيه. وهنا يعلن «سارتر» تمرده على هذا التصور وينادي بأن العقل ليس هيكلاً عظيماً وليس شيئاً عرضياً.

وتأسيساً على ما تقدم ينظر «سارتر» في القوانين التي يقدمها لنا «إنجلز» كأعم قوانين للتاريخ الطبيعي وللتاريخ الاجتماعي.

يقول «إنجلز»: يمكن رد هذه القوانين في جوهرها إلى ثلاثة:

قانون استحالة الكم إلى كيف وبالعكس - قانون تفسير الأضداد - قانون نفي النفي. وهذه القوانين الثلاثة قد طورها «هيجل» على طريقته المثالية باعتبارها قوانين الفكر البسيطة ويتمثل الخطأ في الرغبة في فرض هذه القوانين على الطبيعة وعلى التاريخ كقوانين للفكر بدلاً من استنباطها من الطبيعة ومن التاريخ.

ولعل مقصد «إنجلز» الاستقراء لا الاستنباط. ولقد رأينا من قبل أننا لا نجد في الطبيعة من الديالكتيك إلا ما نخلعه نحن عليها ولكن لو سلمنا لحظة أن في وسعنا بالفعل أن نستقرىء هذه القوانين من الطبيعة فإن هذا لا يخرج من مجال الاحتمال، ولنسلم جدلاً أن هذا الاحتمال مرجح بنسبة كبيرة وبالتالي يتحتم أخذ هذه القوانين على أنها قوانين حقيقية فإلى أي مدى يمضي بنا هذا؟ إلى أن نجد قوانين العقل في العالم كما وجد «نيوتن» مبدأ الجاذبية وحين أعلن «نيوتن» «أن هذا فرض لم أبدعه» Hypotheses noningo فإنه قد قصد بهذا أن الحساب والتجربة أتاحا أن يقيم وجود واقعة الجاذبية ولكنه رفض تفسيرها بردها إلى مبدأ أعم. ومن هنا فالعلم لا يقدم لنا سبباً للوقائع التي يكشفها وإنما هو يقيم وجودها وعلاقاتها مع الوقائع الأخرى. وفي الفيزياء المعاصرة لم تعد الجاذبية واقعة يستعصي تخطيها بل انخرطت في تصور جديد للعالم ويترتب على هذا أن كل واقعة فهي محتملة تبدو كأنما لا يمكن تخطيها وقد يثبت المستقبل إمكان هذا التخطي.

وإذا سألنا «إنجلز» لم كانت القوانين ثلاثة ولم تكن أربعة أو أكثر؟ ومن أين أتت هذه القوانين؟ وهل ثمة مبدأ أعم يمكن أن

تكون هذه القوانين نتائج ضرورية لازمة عنه؟ وهل ثمة من وسيلة لتوحيدها في كل تأليفي وترتيبه ترتيباً هيراركيا؟ لو سألنا «إنجلز» هذه الأسئلة فأغلب الظن أنه سيهز كتفيه ويعلن على الملأ كما أعلن «نيوتن» من قبل: «هذا فرض لم أبدعه» ويترتب على ما ذكره «إنجلز» نتيجة متناقضة. فقد أنكر على «هيجل» أنه فرض على المادة قوانين الفكر ولكن هذا هو ما فعله «إنجلز» بدوره حين ألزم العلوم بإثبات صحة عقل ديالكتيكي اكتشفه هو في العالم الاجتماعي. نعم إن في العالم الاجتماعي التاريخي عقلاً ديالكتيكياً بيد أن «إنجلز» ينقله إلى الطبيعة وينقشه فيها بالقوة بعد أن سلبه معقوليته وحرمه من أسباب وجوده.

٢١ ـ المادية الجدلية مباطنة للتاريخ

بعد هذا يحق لنا أن نسأل «سارتر»: هل ثمة روابط ديالكتيكية في الطبيعة؟ وموقف فيلسوفنا بصدد هذا الأمر واضح لا لبس فيه، فهو يذهب إلى أننا لا يسعنا أن ننكر هذا أو نؤيده فللكل الحرية في أن يعتقد أن القوانين الفيزيائية والكيميائية تكشف عن عقل ديالكتيكي أو لا يعتقد في هذا على أن تأييد وجود الديالكتيك في الطبيعة هو والحق يقال تأييد يتخطى نطاق العلم.

إن الديالكتيك فعال كمنهج ما دام يبقى ضروريا كقانون للتعقيل وكبناء عقلي للموجود والديالكتيك المادي لا معنى له إلا إذا أقام في باطن التاريخ الإنساني أسبقية وأولوية الشروط المادية كما تكشفها حركة الناس وتعانيها. فإذا كانت هناك مادية جدلية فيلزم أن تكون مادية تاريخية أي حادثة من الباطن.

هي مادية واحدة نخضع لها ونعيشها ونعرفها وهذه المادية إن وجدت فليس لها من حقيقة إلا في حدود عالمنا الاجتماعي. ففي صميم المجتمع حيث التعدد والتنوع والتمزق يؤدي ظهور آلة جديدة إلى تحولات عميقة تقتضي بنيات جديدة وتشكل تشكيلات جديدة.

إذا كان ثمة ديالكتيك وإذا كان علينا أن نؤسسه فإننا نبحث عنه حيثما يكون، فنحن نتقبل فكرة أن الإنسان موجود مادي بين موجودات أخرى وأنه من حيث هو كذلك ليس له ما يمتاز به ونحن لا نرفض أيضاً إمكان انكشاف ديالكتيك للطبيعة في يوم ما، وهذا يعني تأصيل الديالكتيك في علوم الطبيعة واستخدام العلماء أنفسهم له تحت ضبط التجربة.

ولكن إلى أن يتحقق هذا يجب أن يعود العقل الديالكتيكي إلى حيث يمكن أن نلمس نتائجه بدلا من أن نحلم به في مكان ليست لدينا فيه بعد وسائل الوصول إليه.

هنالك مادية تاريخية وقانون هذه المادية هو الديالكتيك ولكن إذا كان المقصود بالمادية الجدلية ـ كما يروم البعض ـ نزعة واحدية نزعة حكم التاريخ الإنساني من الخارج، فإنه يتحتم علينا القول حينئذ بأنه ليس هنالك مادية جدلية أو ليس هنالك بعد مادية جدلية.

٢٢ ـ نماذج لفهم «سارتر» الديالكتيكي للجماعة

ينصب الديالكتيك عند «سارتر» على مواجهة «الآخر» الذي يشكل تهديداً لحرية كل فرد. وليس معنى هذا أن الآخر يعاملني

تلقائياً كموضوع لفعله ويخضعني من ثم لإرادته. بيد أنه إذا كان الوعي كعمل Praxis وعياً فعالاً فإن الانحراف كامن وملازم للعلاقات بين الأفراد. ولكي يغدو الإنسان إنساناً بمعنى الكلمة يجب أن تنهض هذه العلاقات على التبادل Reciprocite والمساواة. ولما كانت فلسفة «سارتر» تنكر أن تكون هناك ماهية هي «الطبيعة الإنسانية» فيلزم أن تجد معياراً بديلاً تحدد به ما تحكم عليه بأن «لا إنساني» هذا المعيار هو التبادل.

وفي التاريخ الراهن للبشرية لا نكاد نجد هذا التبادل بسبب ظاهرة الندرة Rarete. فالجنس البشري سجين هذه الندرة وضحيتها والندرة تجعل كل فرد عدواً لجاره. وهي التي بنى عليها الاقتصاديون الكلاسيك نظرياتهم وهي من ثم تعود بنا إلى رؤية «هوبز» للإنسان: «الإنسان عدو لأخيه الإنسان».

والتاريخ لا تحكمه الضرورة. فإن أساسه المعقول في واقعة عرضية تساوق حياة نوعنا على هذا الكوكب الذي نعيش فيه: نقص الموارد بالنسبة لعدد الأفواه التي تطلب الطعام. وقد ألجأت هذه الحاجة المجتمعات إلى القضاء على بعض أعضائها الموجودين بالفعل والذين في طور الإمكان. وثمة إدراك لهذه الحاجة يتسلل إلى أعماق الوعي الإنساني ويخلق في هذه الأعماق مناخا «للثورة» وهو مناخ للعنف والصراع الذي يكتنف التاريخ الإنساني كله.

إن عودة «سارتر» في هذا التفسير إلى ما وراء الإنسان الاجتماعي أمر لا نجد له مثيلاً في التفسير الماركسي للصراع الطبقي الذي يتمثل في التاريخ. ومع ذلك فليس من الضروري أن يأتي تصور «سارتر» على المستوى الترانسندنتالي متعارضاً مع ما يوحي به

تفسير «ماركس». ولقد أتاح هـذا التصور لصـاحبه أن يشق طـريقاً جديداً للفرار من عالم اليأس والقنوط الـذي حدد ألـوانه وظـلاله في «الوجود والعدم» فإن سبب الموقف «اللاإنساني الذي يقفه الإنسان من أخيه الإنسان هو سبب عارض انتولوجي يتمثل في «الندرة».

والنـدرة التي تحرك جـدلية التـاريخ لن تفضي إلى مثـل هـذه النتائج إذا لم تهدد حرية الإنسان في حـركته حـرية حـركة الآخـرين تهديداً مباشراً أو بعبارة أخرى إن كلامنا «مشروع» المام شامل ببيئتنا في حدود الحالة المدركة والهدف الذي تمثل أمامنا في الـرؤية. فكيف تتساوق حرياتنا التي لا تحصى دون أن يكـون هناك رضـوخ متبادل؟ الإجابة عـلى هذا أن الحـريات لا يمكن أن تتسـاوى ـ على الأقـل في عالم الندرة ـ فلا محالة من سقوط الحـريات الفـردية بـأسرها في قـاع مستنقـع يدعـوه «سارتـر» القصـور الـذاتي العمـلي Pratico-inerte يكون كل واحد منا فيه مجرد شيء من الأشياء.

يقول «روسو» «لقد ولد الإنسان حراً وهو مصفد في كل مكان بالأغلال». ويرى «سارتر» أن الإنسـان حر يقرر لذاته. بيد أننا نجد الإنسان في كل مكان أداة لإنسان آخـر. فليس في وسعه أن يمـارس حريته دون أن ينتهك حريـة الآخرين فـالإنسان «كمشروع فـردي» كحرية ينتهي إلى ضياع ويسقط في العزلة.

وتنجح الأنشطة الفردية في ظل عمل مشـترك فقط في التغلب على عزلتها وعلى تنافساتها ورضوخها الواحد منها للآخر واستسلامها للقصور الذاتي العملي. فالعمل المشترك يشكـل «المشروع الجماعي» ويغدو الهدف الـوحيد المنقـذ من الضياع الـذي تتجه صـوبه جميـع الضمائر وتناضل مندمجة معاً في فعل إرادي واحد متماثل. و«المشروع

الجماعي» ينقذ الإنسان من وهدة الضياع فبدلا من ان يكـون الناس تجمعـات Collectifs مشكلة من سلسلة متباينـة من الأفـراد شـأنهم شأن الطابور الذي يصطف انتظاراً لـلأوتوبيس في «سـان جرمـان» حيث يتـواجـد الأفـراد معـاً دون أن «يـرى» أحـدهم الآخر. فهم يصطفون طبقاً للتتابع الزمني لوصولهم لا طبقاً لمدى حاجة كل منهم لركوب الأوتوبيس. وهم ليس بينهم علاقة مشتركة إلا انتظار وسيلة النقـل. وتحيلهم ظاهـرة الندرة (من حيث أنـه ليس هنالـك أمكنـة تسعهم جميعـاً في الأوتوبيس المنتـظر) إلى أعداء بـالقوة. أقـول ليس بينهم ربـاط يجعل منهم جمـاعـة Groupe مـاثلة لتلك الجمهـرة التي اقتحمت الباستيل فقد كان لهـذه وجدان واحـد وقلب واحد نـابض بحركتها.

إن اندماج الأفراد في جماعة ثورية يغدو لا محـالة رمـزاً للتحرر الجمعي. بيد أننا لا نستطيع أن نهدم «باستيلاً» كل يوم. فمـع أنني أقاتل جنباً إلى جنب مع زملائي اليوم فإنني لم أتخل عن حريتي وغداً قد أخونهم أو عـلى الأقل لا يمكنني أن أتـأكد من أنني لن أشـترك في خيانتهم. فإن حـريتي لا تتيح لي التصرف في مستقبـلي. فلا يسعني بالتالي إلا أن أتشكك في نفسي. وهذا هـو السبب في أن الجماعـة لا تتشكـل إلا عـلى أسـاس قسم الـولاء، ومعنىّ هـذا القسم حق الآخـرين في إنزال العقـاب بالفـرد إذا حنث بالعهـد وخان الـوعـد والجماعة الثورية مهددة بالأعـداء من الخارج بـل وبالانقسـامات في الداخل وهي تصمد وتعيش كتعبير على قوة الإرادة والفضـل في هذا يـرجع إلى خضـوع جميع أفـرادها لمتطلبات العمـل المشـترك الـذي ينهضون به ويقدرون مقتضياته.

والـبروليتاريـا كجماعـة Groupe تنبثق من الـطبقـة كتجمـع Collectif. ولكن الجـماعة حـين تكتمل لهـا سماتهـا تخضع بـدورها لإلزامات الوجود الاجتماعي. فواجبها أن تسهم في النهوض بـالمهام وأن تنوع وتصنف الأعمال فتضع كل فرد في المكان المنـاسب وتطلب من الكل الطاعة. وهي تتعرض لخـطر التفكك والتحلل والسقـوط في القصور الذاتي العملي الذي ثـارت عليه. ومن ثم يلزم أن تـطور منـظماتها بحيث تغـدو شبـه كـائن عضـوي فتمحـو التعـارض بـين حركتين معقولتين حركة الفرد الواحد وحركة الجماعة المندمجة.

إن هـذا الجدل الخـاص بالسلسلة والجـماعة والقصـور الذاتي العملي والنشاط الثوري يلوح لنا جدلا «سارتـرياً» قلبـاً وقالبـاً. فهو يفـترض أن الفعل الفـردي هو أولاً وقبـل أي اعتبـار آخـر الحقيقـة الجدلية العملية. وهو وحده القوة الدافعة. والملاحظ أن هذا الجدل مع دعواه بعدم تعارضه مع الرؤية الماركسية للصيرورة التاريخية فإنه يوحي بتعديل لمعنى الانحراف والثـورة فالأفـراد يسمحون لأنفسهم بـأن يأمرهم بـالتدريـج سياق اجتماعي يمكن أن نقارنـه بالضرورة الفيزيائية ثم يعززون كـرامتهم الإنسانيـة من ثنايـا التمرد. والثـورة بدورها قد تقع في القصور الذاتي العمـلي وتفقد هـذه القوة الفـريدة قوة الإرادة التي هي وحدها الطابع المميز لها من ذلك القصور.

٢٣ ـ «الماركسية» قالب ماركسي بمضمون سارتري

وهنـا آن لنا أن نجيب عن السؤال الـذي وضعناه في مقـدمـة هذا المقال: هل نقد «سارتر» مجرد تفسير هامشي للماركسية عـلى حد قوله؟ الواقع أن فيلسوفنا قد تواضع كثيراً في هذا التصريح وأنه قدم

لنا بالأحرى «وجوديته المتطورة» في قالب ماركسي كما يتضح للقارىء في النقاط التالية التي نجمل فيها ما فصلناه في صلب المقال:

١ ـ الدجماطية الديالكتيكية عقيمة وفاشلة ويلزم أن يكون الديالكتيك معقولية تتكشف في التجربة المباشرة واليومية كرابطة موضوعية بين الوقائع وكمنهج لمعرفة هذه الرابطة وتحديدها على حد سواء.

٢ ـ إذا صح «أن الناس يصنعون التاريخ على أساس شروط سابقة» لترتب على هذا نبذ قاطع للحتمية، أو للعقل التحليلي كمنهج وكقاعدة للتاريخ الإنساني، فالمعقولية الديالكتيكية المحتواة في هذه العبارة يجب للديالكتيك كقوة عدوة بمعنى وهو بمعنى آخر يصنعه فإذا لزم أن يكون العقل الديالكتيكي هو عقل التاريخ فيجب أن نعيش هذا التناقض بطريقة ديالكتيكية وهذا يعني أن الإنسان يخضع للديالكتيك من حيث هو يصنعه وأنه يصنعه من حيث هو يخضع له. فهنالك أناس يتحددون تحدداً تاماً بالمجتمع الذي ينتمون إليه وبالحركة التاريخية التي تشملهم فإذا لم نشأ للديالكتيك أن يغدو من جديد قانوناً إلهياً أو قدراً ميتافيزيقياً فيجب أن يغدو أفراداً لا جماعات لما فوق الأفراد.

وبعبارة أخرى نحن نلتقي بهذا التناقض الجديد الديالكتيك هو قانون التجميع الذي يجعل هنالك تجمعات ومجتمعات وتاريخاً أعني حقائق تفرض ذاتها على الأفراد ولكنه في عين الوقت يلزم أن ينسج بملايين الأفعال الفردية. فهو قوة منتجة وليس وسيلة سلبية

وهـو قوة منتجـة دون أن يغدو قـدراً متعاليـاً فهو يحقق في كـل لحظة وحدة التكاثر والتعدد مع التكامل والتوحد.

٣ ـ يتأسس الديالكتيك عـلى هذه التجـربة التي يعيشهـا كل شخص. علاقته الخارجية بـالعلم المادي وبـالأخر هي دائـماً علاقـة عرضية وإن كـانت دائماً حـاضرة وعلاقتـه بالبـاطن مع النـاس ومع الأشيـاء هي علاقـة أساسيـة وإن كـانت في معـظم الأحيـان مقنعـة masquée.

٤ ـ الديالكتيـك ليس مفروضـاً على الـوقائـع شأن مقـولات «كانط» على الظواهر. فالحركة الديالكتيكية ليست قوة قادرة موحدة تنكشف وكأنها إرادة إلهية خلف التاريخ. بل هي قبل كـل شيء قوة منتجة فليس الديالكتيك هو الذي يفرض التاريخ على النـاس لكي يعيشوا هذا التاريخ عبر متناقضات مهولة، بل النـاس هم من حيث هم كـذلـك تحت وطـأة النـدرة والضرورة يـواجـه بعضهم البعض الأخر في ملابسـات يمكن أن يحصيها المؤرخ أو الاقتصـادي. ولكن المعقـولية الـديالكتيكيـة هي التي يمكنها وحـدها أن تجعلهـا مقبـولـة عقلاً، فالتناقض قبل أن يكون محركاً نجده نتيجة ويبدو الديالكتيك عـلى الأساس الأنتـولوجي هـو الخط الوحيـد للعـلاقـات التي يمكن لأفراد يعيشون بطريقة معينة أن يقيموها بينهم. الديالكتيك إذا وجد فهو ليس إلاَّ جماع التجمعات المشخصة التي يشكلها أفراد متعددون مجتمعون.

٥ ـ لا أحد يمكن أن يكتشف الديالكتيك إذا استخدم العقل التحليـلي ومعنى هذا أن لا أحـد يمكن أن يكتشف الديـالكتيـك إذا بقي خارج الموضوع المتأمـل. فالـديالكتيـك لا ينكشف إلا لملاحظ

يدمج ذاته في الباطن، فالبحث يعيش في إسهام ممكن في إيديولوجية العصر كله وكحركة جزئية لفرد محدد في طريقه التاريخي والشخصي في رحاب تاريخ أوسع وأشمل يحكمه. ولو جاز لنا أن نحتفظ بالفكرة الهيجلية: «الوعي يعرف ذاته في الآخر، ويعرف الآخر في ذاته» بعد حذف المثالية حذفاً تاماً لأمكننا القول إن حركة الكل كحركة ديالكتيكية يجب أن تنكشف لكل فرد كضرورة لحركته الخاصة، وبالمثل ان الحركة في كل فرد ضرورة للحركة في الكل.

فالديالكتيك منطق جياش بالحياة تتمثل فيه الضرورة والحرية معاً فهو ليس إلا نحن «مشروعاً فردياً» و«مشروعاً جماعياً». هو الحياة. فلكي نحيا لا مفر لنا من أن نفعل وأن نكابد ونعاني.

٢٤ ـ خواطر مطروحة للمناقشة

وفي ختام هذا المقال نعرض للمناقشة بعض خواطر بصدد «مشروع» «سارتر» في تجديد الماركسية:

١ ـ لقد ميز «سارتر» تمييزاً جذرياً بين العقل التحليلي والعقل الديالكتيكي، بين العلوم الطبيعية وبين دراسة الإنسان، بين عدم معقولية الظاهرة الطبيعية وبين المعقولية الباطنة في التاريخ. أليس هذا الموقف يتعارض تعارضاً تاماً مع الماركسية وبخاصة حين يكرر فيلسوفنا القول بأن النشاط الفردي هو الشرط النهائي للمعقولية. وأن هذا النشاط هو الحقيقة الوحيدة العملية والجدلية؟ أتراه يفرض بهذا على فلسفة تبغي تفسير التاريخ تفسيراً شاملاً عبئاً تنوء به مهما بذل «سارتر» من جهد في التفسير والتخريج؟

٢ ـ كيف يمكن لهذا القدر الهائل من التنوعات والاختلافات في التجربة التي نعيشها أن يتسق مع المعرفة الماركسية دون أن يختل توازن هذه المعرفة أو تتهافت هذه التجربة؟

٣ ـ إذا كان الواقع يصنع من الناس فقط، من أفعالهم وآلامهم وآمالهم وأحلامهم فكيف نجمع وجوداتهم الفردية وكل وجود منها فريد في بابه لا يمكن أن يحل محله وجود آخر؟ أو بعبارة أخرى كيف نمضي من تعدد وجهات النظر من حيث أن كل فرد على حد قول سارتر، يرى التاريخ من زاويته الخاصة إلى حقيقة واحدة تشكل نسقاً علمياً للمعرفة؟

وهل يا ترى تكفي جدليات «سارتر» المنصبة على التجمع والجماعة لحل أشكال الانحراف؟ ربما خطر هذا الخاطر له حين تساءل: «هل اختفاء الأشكال الرأسمالية للانحراف يرادف القضاء على جميع أشكال الانحراف»؟

٤ ـ أليس من الواضح أن الجهد الضخم الذي بذله «سارتر» في كتابه «نقد العقل الجدلي» يتلخص في تحليل فينومينالي وجودي يتناول العناصر الهيجلية في فكر «ماركس»؟. وهو مع كونه تحليلاً صلداً دقيقاً شامخاً إلا أنه يسلمنا تدريجياً إلى تساؤلات تبعث في نفوسنا الضجر والملل وتوقعنا في الضيق والبرم وأخشى أن أقول أنها قد تفضي بنا إلى الضياع الذي أفضى بنا إليه «الوجود والعدم».

مصادر الكتاب

العربية:

١ ـ الوجودية فلسفة إنسانية ـ جان بول سارتر ـ ترجمة حنا دميان ـ دار بيروت للطباعة والنشر سنة ١٩٦٤.

٢ ـ كتاب «بول سارتر مفكراً وإنساناً» ـ دار الكتاب العربي سنة ١٩٦٧.

٣ ـ دروب الحرية ـ لسارتر.

٤ ـ الجدار ـ لسارتر.

٥ ـ الجلسة السرية ـ لسارتر.

٦ ـ الغثيان ـ لسارتر.

٧ ـ العلاقات بين «الأنا» و «الآخر» من فلسفة سارتر ـ د. حبيب الشاروني.

٨ ـ الوجودية فلسفة إنسانية.

٩ ـ يوميات ميتافيزيقية.

١٠ ـ مجلة الهلال سنة ١٩٦٧.

١١ ـ جريدة الفكر المعاصر سنة ١٩٦٧.

١٢ - مجلة مباحث فلسفية ١٩٣٦ - (فرنسية).
١٣ - نقد العقل الجدلي - لسارتر.
١٤ - مقدمة عامة لديالكتيك الطبيعة لفريدريك أنجلز - باريس سنة ١٩٥٠.

الأجنبية:

(١) Carnop Logical Syntax of Language.
(٢) C.EM Good Return, to Philosophy.
(٣) Weinbery, JR. An Examination of logical positivis.
(٤) L. Existentialisme est un Humanisme.
(٥) Ibid
(٦) La Nausee
(٧) L'Age de Raison
(٨) Les Mouches, acte
(٩) J.P.Sartre, Situations Presentationale
(١٠) Critique de la Raison Dialectique.
(١١) Jean-Paul Sartre - Critique de la Raison Dialectique

فهرس المحتويات